

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav Blízkého východu a Afriky

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Gabriela Šifaldová

Obraz pouště v moderní arabské povídce

The Idea of Desert in Modern Arabic Short
Stories

Praha 2012

Vedoucí práce: doc. PhDr. František Ondráš, Ph.D.

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala svému vedoucímu diplomové práce doc. PhDr. Františku Ondrášovi, Ph.D., za jeho milou pomoc, ochotu a cenné rady, které mi tolik pomohly a byly mi inspirací při psaní této práce.

Dále bych ráda vyjádřila své poděkování celé mojí rodině, která mi byla oporou nejen při psaní této práce, ale také během celé doby mých studií, a také mému Láďovi, který celou práci pečlivě pročetl a trpělivě mě upozornil na každý překlep.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 26.7.2012

Abstrakt

Tato diplomová práce zkoumá tematiku pouště jako literárního prostředí v moderní arabské povídce. Cílem je analýza krátkých povídkových textů zabývajících se problematikou pouště. K tomuto tématu bude přistupováno z hlediska sémanticko-symbolické analýzy, jejímž prostřednictvím bude hledán vztah mezi přírodou jako krajinou a prostředím a přírodou jako zdrojem mytologických a fantastických představ, které se odrážejí v životě literárních hrdinů a ve výstavbě příběhu. Součástí je také hledání odpovědi na otázku, čím se liší přístup autora, který zpracovává téma pouště, od autora zabývajícího se městským či jiným prostředím a jakou úlohu při tom hraje jeho geografický původ.

Práce je rozdělena do tří základních celků, ve kterých je rozvíjena symbolická, mytologická a antropologická analýza vybraných textů.

Klíčová slova: poušť, Ibrāhīm al-Kūnī, symboly, mystika, moderní arabská literatura

Abstract

This thesis examines the theme of desert as literary environment in modern Arabic short story. The aim of this thesis is to analyze the short story's texts dealing with the desert. This topic will be approached in terms of semantic-symbolic analysis, which will be matched by the relationship between nature and the environment as a landscape, and nature as a source of mythological and fantastic ideas, which are reflected in the life of literary figures and story construction. The work includes a search for an answer to the question of what is the difference between the author who has direct access to the desert and the other one who deals with urban or other environments according to the geographic origin.

The work is divided into three parts, which then develop symbolic, mythological and anthropological analysis of selected texts.

Key words: desert, Ibrahim al-Koni, symbols, mysticism, modern Arabic literature

Transkripce arabských výrazů

V této práci byla pro přepis arabských výrazů použita standartní česká transkripce arabštiny využívající možností českých diakritických znamínek. Člen al- byl ponechán ve své podobě ve své původní podobě i v těch případech, ve kterých dochází k asimilaci.

Viz. tabulka

písmeno	transkripce
ا	a, i, u, ā
ب	b
ت	t
ث	ṭ
ج	ǧ
ح	ḥ
خ	ḫ
د	d
ذ	ḏ
ر	r
ز	z
س	s
ش	š
ص	ṣ
ض	ḍ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	ǧ
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
و	w
ه	h
ى	ā
ي	ī
ء	'
ة	a
ال	al-

PŘEDMLUVA.....	8
ÚVOD	9
LITERÁRNÍ PROSTŘEDÍ	12
POUŠŤ	14
1. SYMBOLICKÁ ANALÝZA.....	18
1.1. SYMBOLIKA POUŠTĚ	19
1.1.1. <i>Opuštěnost</i>	19
1.1.1. <i>Nezměrnost</i>	20
1.1.2. <i>Nicota</i>	22
1.1.3. <i>Kontrast, protiklady</i>	23
1.1.4. <i>Svoboda</i>	25
2. ANTROPOLOGICKÁ ANALÝZA.....	33
2.1. POHLED NA POUŠŤ A JEHO CHRONOLOGICKÝ VÝVOJ	33
2.1.1. <i>Civilizace a barbarství</i>	36
2.1.2. <i>Poušť/pampa/rumunské pláně – co mají společného?</i>	38
2.2. POUŠTNÍ FAUNA	43
2.3. OBYVATEL POUŠTĚ KONTRA VETŘELEC.....	52
3. MYTOLOGICKÁ ANALÝZA	62
3.1. POJEM MÝTUS	62
3.2. POUŠŤ - MÍSTO LEGEND	62
3.2.1. <i>Monoteismus i pohanství</i>	63
3.2.2. <i>Ztracený ráj</i>	70
3.3. AL-KŮNĚ A MAGICKÝ REALISMU: ANO, ČI NE	74
3.4. MÍSTO S TAJEMSTVÍM	79
3.4.1. <i>Místo s pamětí</i>	81
ZÁVĚR	84
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	86

Předmluva

V průběhu mého studia arabské a španělské filologie jsem si jako svůj hlavní směr zvolila literaturu. Během řady seminářů a inspirativních přednášek, které jsem absolvovala, jsem měla možnost blíže se seznámit s velice pestrou škálou autorů z celého světa a s jejich knihami zpracovávající rozličnou tematiku napříč literárními žánry. Získala jsem díky tomu dobrý základ znalostí a poznatků, které mi umožnily začít se hlouběji zamýšlet nad tím, co dělá z dobrého regionálního spisovatele velkého autora světové literatury a také nad tím, proč pouze některá témata mají šanci upoutat pozornost čtenářů nezávisle na místních podmínkách a čase.

S pouští jako literárním prostředím jsem se setkala ve druhém ročníku při hodinách staroarabské poezie, ale nejvíce jsem se jí začala zabývat, když jsem se věnovala četbě současné libyjské literatuře. Setkání s libyjským spisovatelem Ibrāhīmem al-Kūnīm mě ovlivnilo natolik, že jsem o něm začala uvažovat jako o tématu své práce. To, co mě prvotně nejvíce zaujalo, byla skutečnost, na jak podobných principech funguje poušť jakožto literární prostor moderní arabské prózy ve srovnání s ostatními prostředními přírodního i jiného charakteru z jiných literatur, zvláště pak z těch latinskoamerických.

Zalíbila se mi myšlenka prostupující literární díla, která jsem během svého studia četla, že lidé mají neustálou tendenci vracet se na místo, ze kterého vzešli, a hledat tam prapůvod všeho a smysl jejich bytí. Takovým místem může být saharská poušť, argentinská pampa, venezuelské llano či rumunské pláň. Tuto úvahu jsem pojala jako první stavební kámen své práce, který jsem se rozhodla dále rozvinout a na základě čtení rozličných literárních textů doplnit o další aspekty.

Úvod

Literární rozbor je postaven na široké škále interpretačních technik. Vhodné je nejprve vytyčit a stanovit předmět zkoumání. Předmětem zkoumání může být literární dílo jako celek, nebo jeho jednotlivé součásti. Cílem interpretace, tedy zkoumání literárního textu, které je chápáno jako dostatečný předmět zkoumání samo o sobě, je, jak říká Tzvetan Todorov, pojmenovat smysl zkoumaného textu.¹ Je však možné nalézt a definovat ten jeden jediný pravdivý smysl, nebo můžeme objevit jen jeden z mnoha, nesoucí si v sobě břemeno v podobě historických a psychologických nahodilostí? Jak dále rozvíjí Todorov, je nutné se během zkoumání díla soustředit jen a pouze na dílo samotné, protože „v jistém smyslu koneckonců platí, že každé dílo představuje samo o sobě svou nejlepší deskripci.“²

Touto zásadou se také při práci řídím. Základním vodítkem a stavebním kamenem jsou pro mě texty, hlavně tedy povídky libyjského autora Ibrāhīma al-Kūnī, ale i jiných spisovatelů, kteří však slouží hlavně ke komparaci a podepření hypotéz, které stavím na al-Kūnī povídkách a dalších literárních útvarech.

Primárně se soustředím na žánr povídkový. Důvodů, proč jsem si ho vybrala, je několik. Povídka je prozaický epický útvar kratšího rozsahu, mezi její hlavní rysy patří relativní jednoduchost děje, neměnný charakter hlavních postav a zakončení pointou.³ Právě onen malý rozsah a zpravidla poměrně nekomplikovaný a přímý děj dává ideální prostor tomu, aby se význam míst či prostředí projevil a demonstroval to, jak velký může být dosah jeho vlivu na celý literární text.

¹ TODOROV, Tzvetan, . *Poetika prózy*. Vyd. 1. Praha: Triáda, 2000. s.12.

² Ibid, s. 12.

³ viz. například HRABÁK, Josef. *Poetika*. Vyd. 2. Praha: Československý spisovatel, 1977, 361 s.

Úvahou nad textem začínám a nakonec se k němu i vždy vracím. Text zkoumám jako celek, ale jak i samotný název práce napovídá, zabývám se konkrétně rolí literárního prostředí, nebo jinak řečeno místa. Literární prostředí, které jsem zvolila pro svou práci, se nevyznačuje obecnými rysy, je jím prostředí nesmírně specifické a nerozlučně spjaté s arabským světem.

Tímto prostředím je tedy poušť.

V českém prostředí se jedná o zatím neprozkoumanou oblast, ačkoli nám zajímavý metodologický materiál poskytují studie Daniely Hodrové nebo Lubomíra Doležala, ze zahraniční literatury by bylo vhodné zmínit díla Gastona Bachelarda, Tzvetana Todorova a mnoha jiných.

Problematikou pouště se však zcela konkrétně zabývají arabští literární kritici a vědci, za všechny jmenujme egyptskou autorku a badatelku Mīrāl at-Tahāwī, která se ve své prozaické tvorbě věnuje pouštní literatuře, a ve své badatelské činnosti na půdě Káhirské univerzity toto téma rozvíjí na obecné teoretické úrovni

Pouštní prostředí je už od dávných dob spojeno s rozličnými uměleckými projevy lidí, ať v už oblasti výtvarného umění, písňové tvorby či různých literárních žánrů, poezii počínaje a dramatem konče. Svou přímočarou jednoduchostí, nebezpečím, extrémností a osobitou krásou vždy vzbuzovalo v lidech silné emoce a pocity, a dávalo jim v sobě objevit něco nového a odhalit to skryté hluboko v nás.

Na poušti člověk získává celkem nové a nečekané vlastnosti: je pokorný, chce všechno vědět, je trpělivý a na všechno okolo sebe hledí s nedůvěrou a s rozpačitou zvědavostí.⁴

⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li' aṭ-ṭibā'at wa'n-naṣr 1991, s. 50.

Ve své práci se nezaměřuji pouze na popisy pouště jako takové, ač i tento aspekt by sám o sobě vydal na samotnou studii, protože zvláště Ibráhīm al-Kūnī je v poetickém zobrazování pouštní krajiny a vykreslováním její osobité krásy mistr. Zabývám se řadou dalších pod témat. Práci dělím, kromě předmluvy a tohoto úvodu, na tři hlavní kapitoly, a to na kapitolu věnující se symbolické analýze, antropologické analýze a konečně analýze mýtů.

Budu se zabývat pouštní faunou a flórou, ale také člověkem, který v poušti buď žije, nebo se do ní z různých důvodů vrací. Jako zajímavé téma s hlubokým dosahem pak považuji to, jakým způsobem se tak specifické a vlastně poměrně izolované prostředí, kterým je poušť, mění pod taktovkou doby a zda může být taková změna vůbec pozitivní.

Dalším z mých předmětů zájmu je pouštní symbolika, pouštní mýty, podivuhodné tradice a zvláštní zobrazování světa a procesů a jevů, které mohou vypadat jako běžné a zcela všední, avšak ve světle pouštního slunce či chladivého měsíce získávají úplně jiný rozměr a punc magičnosti. Ve spojitosti s tímto se nabízí otázka, zda je poušť vhodné literární prostředí pro uplatnění magicko realistického zobrazení světa, na kterou bych ráda našla odpověď.

Jedním z mých dalších cílů je hledat v literárním zobrazení pouště paralely s dalšími přírodními prostředími ze všech koutů literárního světa. Věřím totiž, že nezávisle na místu, čase a kulturní či společenské tradice, lze všude objevit témata, která jsou univerzální, všelidská a aktuální nezávisle na vnějších okolnostech. A jen taková témata mohou zaujmout čtenářskou obec trvale a ne pouze dočasně pod vlivem současných trendů, a vydobýt si tak pevnou a nezvratnou pozici na hvězdném literárním nebi.

Literární prostředí

Výběr prostředí je jedním ze základních prvků výstavby povídkového textu a tento výběr představuje významný krok, který autor musí učinit, aby mohl vytvořit kompaktní a celistvé dílo.

Literární prostředí může pouze doplňovat atmosféru příběhu a dokreslovat ho, být tedy pouze jakýmsi rámcem, nebo příběh přímo utvářet a determinovat jednání a chování postav takovou měrou, že je možné ho přímo označit za jednoho z protagonistů příběhů.

Úvahy o prostředí nebo o prostoru příběhu jsou stejně důležité, jako analýza časových rovin, stylu nebo žánru textu. Příběh je totiž vždy utvářen celistvou sítí vztahů, které se navzájem doplňují a správně fungují jen v přesné kombinaci, pokaždé se ale mohou jevit poněkud jinak.⁵ Místo nebo literární prostředí je velmi zatíženo materialistickým popisem, je však třeba mít na paměti duchovní podstatu místa. Literární prostor nemůže existovat sám o sobě, k tomu, aby ožil, potřebuje subjekt a událost. Místo existuje díky postavě, které je s ním subjektivně spjata a nese si ho v sobě. Svého pravého smyslu pak nabývá v kontextu tradic, v němž je svými čtenáři také vnímáno⁶

Literární prostředí v sobě beze sporu nese velice bohatou symboliku a tvoří tak prostorovou strukturu příběhu. Chce-li autor například upozornit na spletnost situace a hledání východiska, umístí příběh do prostředí labyrintu, který na sebe může brát různé podoby, jako třeba prales nebo dům plný spletných chodeb, a nechá v něm postavy bloudit a ztrácet se. Samo prostředí nebo místo pak může dokonce odrážet náladu a psychický stav postav, zvrát v událostech může být symbolizován stahujícími se mračny, přicházející nebezpečí na sebe upozorní zlověstným křikem ptáka, východ slunce pak znamená nový začátek a

⁵ HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím?: kapitoly z literární topologie*. s.5.

⁶ Ibid. s. 12.

podobně. Tato figura autorovi pomáhá zobrazit situaci mnohem hlouběji, emotivněji a získat si tak mnohem větší pozornost ze strany čtenáře.

Autor místo polidšťuje. Nejedná se o pouhou personifikaci, autor může jít ještě dále, může místu přiřadit lidský charakter, díky čemuž dokonale a dynamicky a velice pružně doplňuje každé gesto a každý pocit protagonistů příběhu. Prostředí, místo, se tímto postupně obohacuje, až se dokonce stává skutečnou živou postavou, která vstupuje do děje a aktivně ho utváří.

Klasifikace literárních prostředí je velice problematická. Místo je totiž živý organismus, jehož charakter není ničím absolutním, ale proměnlivým a závislým na mnoha faktorech. Ve chvíli, kdy je místo spjato s nějakou mystickou či legendární událostí nebo postavou, získává nový rozměr. Daniela Hodrová označuje tento druh literárního prostředí jako *místo s tajemstvím*.⁷ Toto místo bylo právě onou legendární událostí natolik poznamenáno a zasaženo, že vzpomínku na ni nese v sobě jako nesmazatelnou stopu. Daniela Hodrová ho nazývá mimo jiné *nositelem paměti*.⁸ Za místo s tajemstvím však nelze označit každé z míst, které je svědkem nějaké události, jeho definice si zaslouží přesnější definici. Vzhledem k tématu této práce je nutné položit si otázku, zda může být poušť považována za místo s tajemstvím, za nositele paměti. Abychom na toto dokázali odpovědět, bude vhodnější vrátit se k této problematice v kapitole věnované mytologické analýze a legendám s pouštním prostředím spojených.

⁷ HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím?: kapitoly z literární topologie*. s.10.

⁸ Ibid. s. 10

Poušť

Jak již bylo výše naznačeno, poušť je velice široké téma a to i proto, že pouštní krajina je neuvěřitelně rozmanitá a typů pouští, s kterými se můžeme setkat, je mnoho. Tato odlišnost a rozličný charakter krajiny nachází samozřejmě svůj odraz i v jejím literárním zpracování.

Předtím, než se budeme pouštní zabývat z hlediska symboliky a předtím, než ji podrobíme antropologické a mytologické analýze, bude vhodné si jednotlivé druhy pouští blíže specifikovat a stanovit to, co je mezi sebou navzájem odlišuje a co se tedy může projevit v jejich roli jakožto literárního prostředí.

Při představě pouště vytane většině lidí na mysli obraz pusté krajiny, sytě modré oblohy, žhnoucího slunce a záplavy zlatého písku, uskupeného do dun, které se s poryvy větru přesouvají a mění svůj tvar stejně jako mořské vlny. Kromě několika kamenů a pár uschlých rostlin pak zlatavé moře nic nenarušuje. Pravdou ovšem je, že typů pouští je mnoho. Je třeba však zdůraznit, že tento druh pouště, známý pod pojmem *erg*, je z hlediska světových pouští zastoupen velice



Obrázek 1 - marocká poušť (archiv autorů)

málo. Pokrývá pouze pětinu

Sahary. Geograficky nejvíce zastoupeným druhem pouště nejen na Sahaře je takzvaný *reg* nebo *serír*, což je štěrkovito - oblázková poušť. O rozmanitosti typů pouští krajiny si povídají i hlavní hrdinové povídky *Aṭ- ṭarīq 'ilā 'l-Awrās* (Cesta do Awrásu) Ibrāhīma al-Kūnī Amúd a Bú Saíd.

„Na Sahaře je mnoho pouští, některé jsou hliněné, některé písečné, jiné zase kamenité, nebo hornaté, některé jsou nížinné, jiné zase vysoce položené, rovinné nebo

údolní, s kameny nebo skálami velkými a středními.... A nestane se, že by nějaká poušť zasahovala do druhé, všechny jsou od sebe oddělené, každá je samostatná, oddělená od druhé, jako by byla odříznutá nožem. Neumíš si představit jak je srdce Sahary velké. Ona ti vždy dá víc, než si dokážeš spočítat, a kdybys ji zradil, je schopná tě pronásledovat at' už jsi kdekoliv, aby tě vytrestala“⁹

Třetí typ pouště, který je zároveň pro tuto práci asi nejnosnějším, je takzvaná *hamáda*. Je to kamenitá poušť s holými skalními výchozy a kameny, příkladem může být právě Hamāda al-Hamrā' v severozápadní Libyi, která hraje hlavní roli v řadě povídek libyjského autora Ibrāhīma al-Kūnī. Ten se v této části libyjské Sahary narodil a prožil svoje dětství. Jeho jméno je obzvláště důležité, protože pokud hovoříme o zobrazení pouště v kontextu arabsky psané literatury, je takřka nemožné ho opomenout. Jedná se totiž o autora, který je označován za přední figuru arabské pouštní literatury. Ve svých příbězích spojuje mytické symboly, existenciální otázky, myšlenky sufismu a náboženské prvky, a celý tento zajímavý koktejl podává čtenáři umístěn uprostřed libyjské pouště. Všechny tyto náboženské a mystické symboly pak dokáže spojit s prvky magického realismu, což z něj dělá jednoho z nepůvodnějších a nejoriginálnějších autorů současné arabské literární scény. Ač je dnes považován za arabsky píšícího spisovatele, je o něm známo, že se narodil v jižní libyjské poušti a arabsky se naučil, až ve svých dvanácti letech. Dlouhá léta strávil v zahraničí, a bylo to právě toto dlouhé odloučením od rodné země, které způsobilo, že se ve své tvorbě zaměřil právě na prostředí pouště, ve které se narodil, kterou důvěrně znal, a která také zanechala nesmazatelnou stopu hluboko v jeho srdci. Svého arabského kulturního zázemí tedy dokázal využít díky odstupu, který získal dlouhodobým pobytem v zahraničí.¹⁰

⁹ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Aṭ- ṭarīq 'ilā 'l-Awrās*. In *Šaḡaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li' aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1986. s.177

¹⁰ „Mým východiskem je poušť. Mým bodem nula je poušť. Jak už je nevyhnutelné, co se týče rodného místa každého z nás, vypaluje poušť osudové znamení do srdcí svých synů, které spí v jejich nitru a jednoho dne se musí probudit. Znamení, které pro mě Velká poušť vybrala, ze mě učinilo básníka a hledače pravdy tohoto světa.“ Ibrāhīm AL-KŪNĪ v rozhovoru s Hartmutem

Poušť, která pro autora představuje kolébkou arabské civilizace a kultury, hraje nepopíratelně naprosto klíčovou roli v řadě jeho povídek a románů, on sám ji popisuje v povídce *Ilā ajna jā badawī*, *ilā ajna* těmito slovy: *Boží zástupce na zemi, který vykonává jeho příkazy a vládne v této tvrdé totalitě.*¹¹ To, co ho na poušti fascinuje je ta neuvěřitelně rozlehlá prázdnota sahající až k horizontu, kde se setkává s nebem, které se jí jako jediné vyrovná v čistotě a nahotě. Dohromady tak tvoří jedno tělo. A po tajemství tohoto blízkého spojení a sevření al-Kūnī neustále pátrá.¹²

Na otázku, jak dokáže poušť tak skvěle zobrazovat a pracovat s ní ve svých knihách, aniž by jí byl neustále obklopen, odpověděl v jednom z rozhovorů takto:

*Kdyby to bylo moje poslání hovořit o poušti, nebyl bych schopen napsat na toto téma ani jediný řádek. Nezapomeňte, že jsem byl vyhnán z mého ráje jako malé dítě. A i kdybych byl prorok, nedokázal bych napsat šedesát knih o poušti z paměti. Takže abych tuto moji lásku přenesl do současnosti, musel jsem se obrátit k paměti jiného druhu, k té, kterou Súfijové, islámští mystici, nazývají vnitřní pamětí a psychologové pak nevědomím. Z toho důvodu je poušť, která žije v mém srdci, ne úplně to samé, co existuje mimo něj.*¹³

Hamāda al-Hamrā ' je tedy neustále přítomna v jeho srdci a v myšlenkách. V následující ukázce z knihy *At-tibr* vidíme srovnání Hamady s písečnou pouští, jak ji vidí hlavní hrdina příběhu, Uḥajjad. Ztracen v písečné poušti a polomrtvý hlady, vzpomíná na Hamādu a vyzdvihuje hlavně její milosrdnost a štedrost.

Fahndrichem

http://www.swissworld.org/en/switzerland/resources/why_switzerland/ibrahim_al_koni/

¹¹ HART, Stephen M a Wen-chin OUYANG. *A companion to magical realism: civilización y barbarie*. Rochester, N.Y.: Tamesis, 2005, s.237.

¹² http://www.swissworld.org/en/switzerland/resources/why_switzerland/ibrahim_al_koni/

¹³ Ibid.

*Písečné části pouště nedávaly příslib ničeho. Byly zrádné a bez jediné bylinky. Hamadská poušť byla ráj ve srovnání s tímto místem bez srdce. V Hamadě, pokud nenarazíš na gazelu nebo muflona, nabídne ti místo toho králíka. A pokud ne králíka, tak ještěrku. A pokud ani tu ne, Hamada ti prostře zelený stůl plný bylin. A pokud nebesa na chvíli zadrží deště, Hamada ti ukáže svoje milosrdenství a zahrne tě ovocem, které zbylo z předchozího roku. Můj Bože, jak milosrdná je Hamada! Tato poušť to dá pojíst jen písek, prach a spalující jižní vítr.*¹⁴

Uḥajjadovi nakonec nezbude nic jiného, než aby si opekl na ohni svůj kožený sandál a snědl ho.

Poušť můžeme tedy klasifikovat dle jejích geografických specifík, která sice na první pohled nejsou pro literární zkoumání tohoto typu krajiny důležitá, opak je však pravdou. Velká pestrost pouštní krajiny se totiž odráží i na životním stylu lidí, kteří v ní žijí, na tom, jak ji vnímají a jaký k ní mají vztah. Toto je ostatně zřejmé už z výše zmíněné ukázky z knihy *At-tibr*, věnující se například popisu libyjské Hamādy al-Hamrā'.

¹⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. 1st pub. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, s.81.

1. Symbolická analýza

S pouští jako literárním prostředím se v literatuře, jak ve staré, tak v moderní, setkáváme velmi často. Není se čemu divit, poušť je nesmírně fascinující místo, které nabízí autorům inspiraci a nepřeberné množství podmětů. Není to jen rozlehlá krajina s dramaticky se měnícím reliéfem, plná ostrých kontrastů, půvabných scenérií a nikdy nekončících planin zalitých sluncem, je to také místo, ve kterém jsou starodávne mýty a legendy stále živé. Je to zvláštní prostor, který je reálný, ale magický a neuchopitelný zároveň.

Poušť je živý organismus, který se neustále mění a má mnoho podob. Pouštní rána jsou doslova magická. Neprostupná tma kolem dává pocit, že ráno je ještě daleko a že noc jen tak neskončí. Ve skutečnosti se však za několik málo okamžiků, jako mávnutím kouzelného proutku, objeví na obzoru slunce, které rychle zalije okolí světlem, které je nejprve slabé, jakoby nesmělé. Za chvíli už ale dává každému plně pocítit svou sílu, která umí život dávat, ale i brát. Tato prudká změna, ke které dochází během několika málo okamžiků, než se slunce vyhoupne nad obzor a začne žhnout a pálit, aby pak večer opět zmizelo a po noci se objevilo znovu, s nezlomnou pravidelností a přesností a neměnností, je určující a zásadní pro pochopení všeho, co se na poušti děje. Přirovnání ke koloběhu lidského života je více než příhodné.

Příkladem těchto prudkých a neustálých změn nechť nám je ukázka z knihy An-nihājāt ‘Abd ar-Rahmāna Munīfa. Společně s Ibrāhīmem al-Kūnī je tento saudský spisovatel považován za jednoho z nejvýraznějších představitelů pouštní prózy.

*Žár slunce, tento největší nepřítel člověka na poušti, se přemění na laskavý jas, jen co se slunce začne sklánět k obzoru a ohlašovat svůj odchod. I ono oslepující světlo se zmírňuje a ztrácí a pomalu se začne spouštět tma.*¹⁵

¹⁵ Munīf, Abd ar-Rahmān. An-nihājāt. 3. vydání. Mu‘assasa ‘l-‘arabīja li‘d-dirāsāt wa ‘n-našr, 1994. s. 61.

1.1. Symbolika pouště

Co můžeme chápat pod pojmem symbol? V obecném slova smyslu lze říct, že se jedná o znázornění abstraktního pojmu konkrétním předmětem. Srdce je znakem lásky, lilie představuje čistotu atd. Tyto symboly vznikly postupem času, a to většinou buď na základě metafor¹⁶, nebo metonymie.¹⁷ Tyto a jim podobné symboly se staly tak běžně vnímanými a zautomatizovanými, že jejich význam je možné počítat mezi zlexikalizované metaforu a metonymie.

Poušť mezi tyto symboly nemůžeme zcela zařadit, její symbolický obsah je široký a zahrnuje mnoho významů, žádný z nich však není naprosto jedinečný, aby tak mohla být poušť považována za jeho univerzální symbol. Josef Hrabák zmiňuje tzv. symbol básnický.¹⁸ Ten je typický tím, že k němu lze přiřadit minimálně dva, častěji však více významů, které v sobě zahrnuje¹⁹. A právě do této skupiny symbolů můžeme zařadit v tomto kontextu poušť. Ve zkoumaných povídkách a příbězích je symbolem nezměrnosti, samoty, opuštěnosti a také svobody.

1.1.1. Opuštěnost

Pokud bychom rozebrali z hlediska etymologického význam slova poušť, zjistíme, že řada evropských jazyků přejala její pojmenování z latinského slovesa *dēserere* – opustit. I v češtině nebo slovenštině to znamená opuštěné místo. Je třeba ale upozornit na to, že přes svoji zdánlivou opuštěnost poušť žije. Lidé, zvířata i rostliny v ní svádějí svůj každodenní boj o přežití, který není vždy korunován úspěchem. Vzhledem k extrémnosti prostředí, musí vše fungovat a existovat v dokonalé souhře a v rovnováze. Vše, co v ní žije, se muselo danému prostředí dokonale přizpůsobit a naučit se perfektně využívat vše, co je mu

¹⁶ Metaforou označujeme pojmenování na základě podobnosti.

¹⁷ Metonymie znamená v doslovném překladu přejmenování. Jedná se o pojmenování na základě věcné souvislosti rozličné povahy.

¹⁸ HRABÁK, Josef. *Poetika*. Vyd. 2. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 19.

prospěšné. Je až neuvěřitelné jak moc se byly rostliny a zvířata schopné adaptovat na tvrdé pouštní podmínky.

Již zmíněná opuštěnost pouště je opravdu jen zdánlivá. Rys, který totiž nejlépe vystihuje charakter života na poušti, je totiž skrývání. Poušť nám neukáže nic, jsme to my, kdo musí vše najít. Na první pohled není nic zjevné, až na ten druhý si najednou dokážeme povšimnout drobných stop v písku nebo nepatrného pohybu ve stínu. Vypadá to také, že nevhodnější místo, ve kterém by mohla rostlina zapustit své kořeny, vůbec nemůže být. A přeci, stačí, aby přišlo období dešťů a původně vyprahlá a nehostinná pustina najednou na chvíli odhalí, kolik flóry v ní žije. Není proto divu, že toto specifikum pouštního života dává tolik podnětů a impulsů ke vzniku různých legend a mýtů. Celé je to totiž opředeno tajemstvím a bohatou symbolikou.

1.1.1. Nezměrnost

Jedním z přívlastků pouště je nezměrnost. Poušť vyvolává představu nikdy nekončící krajiny se vzdáleným obzorem, který se nikdy nepřiblíží a který nikdy nedostihneme. Pojmeme nezměrnost se zabývá Gaston Bachelard ve své Poetice prostoru. Označuje ji dokonce za filosofickou kategorii snění²⁰, protože



Obrázek 2 - marocká poušť (archiv autorky)

ten, kdo sní, nutně potřebuje neohraničený a volný prostor. Nezměrnost můžeme pocítit i z různých míst, Bachelard odkazuje ke starobylému lesu, jeho popis by bylo v některých ohledech možné aplikovat i na poušť, ačkoli je třeba říci, že poušť na rozdíl od lesa

nehromadí svou

²⁰ BACHELARD, Gaston. *Poetika prostoru: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2009, s. 186

nekonečnost na místě, do výšky až do vrcholků, ale volně ji rozprostírá v celém svém prostoru. Při další analýze ale objevujeme už pouze shodné rysy. Stejně jako v lese padá na člověka stojícího v poušti úzkostný pocit, že se noří do světa bez hranic. „Nevíme-li, kam jdeme, brzy ani nevíme, kde jsme.“²¹ Sám Bachelard také říká, že objevit literární doklady, které by představovaly variace na toto téma bez hraničního světa, tedy atributu prvotního lesa, je snadné. Za jednu z variací tedy můžeme považovat i poušť. Stejně jako les je poušť zcela vzdálená lidským dějinám a je posvěcená už pouhou tradicí své přirozenosti. Byla posvátným místem odpradáva, možná ještě před příchodem prvních bohů.

22

Není jistě náhodou, že poušť se stala místem působení proroků velkých náboženství. Strohost, opravdovost a nefalšovanost pouštního prostředí nabízí vhodné podmínky k přiblížení se Bohu. Právě ona všudypřítomná strohost a nedostatek, která poušť zcela prostupuje, dává člověku možnost vrátit se v prvopočátku a prazákladu jeho bytí a hledat tímto smysl života.

*Bůh byl přítomen v poušti a v srdci člověka. A zatímco vody z pramene mohou omýt tělo, pouze poušť může očistit duši. Duše se v poušti od všeho oprostí a vyčistí a stává se svobodnou a statečnou. A to ti dává sílu vzdorovat nekonečnému prostoru, vyzvat na souboj horizont a prozkoumat onu prázdnotu, která se za ním rozprostírá, tam, kde poušť končí. Je to pozvání, aby si čelil dalšímu světu. Bylo to zde, pouze zde, v labyrintu nikdy nekončících pouštních plání, kde se extrém setkává s otevřeným prostorem, horizontem a zoufalstvím a společně tak tvoří nebeskou klenbu, která se rozpíná směrem ven, směrem k věčnosti, k posmrtnému životu.*²³

²¹ BACHELARD, Gaston. *Poetika prostoru: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2009, s. 188.

²² Ibid., s. 189.

²³ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, s. 130.

1.1.2. Nicota

Ač by se mohlo zdát, že není nic, co by mohlo představovat větší protiklad oproti poušti než moře, přirovnání pouště k moři je z hlediska symboliky více než na místě. Vždyť co jiného než moře nám mohou připomínat zlaté záplavy písku a písečné duny, které mění svůj tvar s každým zafoukáním větru, stejně jako mořské vlny. Uprostřed moře nebo pouště mohou člověka napadat stejné myšlenky – a to, že je sám, že stojí proti něčemu obrovskému, co ho může v okamžiku pohltit, a že s tím sám nic nezmuže. Na člověka neodbytněji než kdekoli jinde útočí pocity osamělosti a opuštěnosti v tomto světě, pocity zmaru a nemožnosti něco změnit. Podívejme se, jak tyto pocity dokázal vystihnout, Abd ar-Rahmān Munīf.

*Nekonečný prostor vzbuzoval zvláštní hrůzu, jakou vyvolávají některé okamžiky věčného koloběhu přírody. Nekonečné poušti se svým rozměrem vyrovná snad jen moře. Člověka se tu zmocňuje pocit nepatrnosti a pomíjivosti, pocit opětovného splynutí s prahmotou, který se rodí jen ve chvílích, když běsní vichřice nebo když se valí mohutný liják, který ne a ne skončit. Když je člověk na poušti, takové pocity na něj doléhají neodbytněji a naléhavěji než kdykoli jindy. Jen zde si uvědomí, jak moc je opuštěný a sám. A z pocitu samoty se rodí nevysvětlitelný strach a hrůza, napjaté očekávání a touha najít si jakékoli útočiště a ukrýt se v něm a křičet a s něčím splynout a tisíc dalších pocitů, které se slovy ani vyjádřit nedají.*²⁴

Pocity vlastní nedůležitosti a nicoty jsou znásobeny tím, že si člověk uvědomuje vlastní zranitelnost a to, jak snadno lze v poušti přijít o život. Důvodem může být tak obyčejná a prostá věc. Žízeň. Nedostatek vody v poušti je natolik vše určující a všudypřítomný a zasahující do všech sfér života, že pouhé opomenutí tohoto faktu se snadno stane osudným.

²⁴ Munīf, Abd ar-Rahmān. An-nihājāt. 3. vydání. Mu'assasa 'al-'arabīja li'd-dirāsāt wa 'n-našr, 1994. s. 52

Pocítil žízeň a najednou si vzpomněl na vodu. Uħajjad zapomněl! Byl sám, v prázdné pustině, úplně odříznutý od všeho. Ty strašlivé problémy s velbloudem způsobily, že úplně zapomněl na nejsilnější zdroj ochrany v poušti: na vodu.²⁵

*Bez vody se žádné zázraky v poušti nemohou stát. A i když se jakýkoli zázrak objeví, nepřítomnost vody ho smaže a přemění ho v pouhou iluzi. Bez vody se z celého světa stane přelud. K čemu ti je, že se ti vrátilo zdraví, když nemáš vodu?!*²⁶

Žízeň – nesmrtelná síla pouště...Ano, trpělivost byla také bohem žízně. Trpělivost, talisman, který v poušti navždy chrání.²⁷

1.1.3. Kontrast, protiklady

Poušť je průnik několika světů, průnik dvou navzájem protikladných principů, které se v ní setkávají. Na jednu stranu představuje nehostinné místo, které v sobě ztělesňuje symbol neplodnosti a neúrody, na druhé straně však člověka láká a přitahuje jakožto symbol prapůvodní, čisté přírody, která je prostá všech zákeřností a klamů.

Pro každého autora však může poušť představovat a symbolizovat něco úplně jiného. Každý vidí poušť jinak, zajímavé je postavit do kontrastu k al-Kūnīho vnímání pouště to, jakou roli hraje poušť například v povídce *Muži na slunci* palestinského autora Ghassāna Kanafānīho.

Slunce vysílalo žhavé paprsky na jeho hlavu. Když sestupoval do žlutých prohlubní, měl dojem, že je úplně sám na celém světě, nohy skřípaly po písku, jako když se vytahuje na pláž těžký člun, cítil, jak jsou ztuhlé. Přešel přes tvrdé místo s kamínky ostrými jako střepiny, potom vystoupil na nízkou písečnou dunu pokrytou žlutým

²⁵ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, s. 44

²⁶ Ibid. s. 45

²⁷ Ibid, s. 40.

prachem, jemným jako mouka...Bude to horší nebo lepší než teď? Zbytečná otázka, poušť se rozprostírala do všech stran, byla všude. ²⁸

Poušť je zde zachycena pouze jako pasivní prostředí, které samo o sobě do děje nijak nevstupuje. Je brána jen jako nebezpečná překážka v hrdinově cestě za lepší budoucností, kterou musí překonat. Člověk zde může přijít jednoduše o život, protože útrap, kterým zde čelí, je bezpočet. Je logické, že v kontextu toho zde žádné popisy přírodních krás vůbec nepřicházejí v úvahu. Chmurnou atmosféru jen dokresluje řidičovo vyprávění o tom, jak viděl rozházené lidské kosti nešťastníků, kteří pokus o přechod pouště zaplatili životem.

Viděl jsi někdy v životě kostru člověka rozházenou po písku?

Co jsi říkal?

Ptal jsem se, jestli jsi v životě viděl kostru člověka rozházenou po písku?

Ne.

Byl bys jich viděl hodně, kdybys byl šel s pašeráky, ... ²⁹

Poušť rozhodně není pouhé statické prostředí. Již bylo zmíněno, že ač vypadá opuštěná a neměnná, zdání klame, poušť žije, avšak skrytě. Mimo tuto skrytost, která dodává punc tajemnosti a rozšiřuje problematiku o další aspekty, které v sobě skrytost nese, dochází na poušti každý den k dramatické proměně. Bylo by příhodné věnovat se blíže kontrastu noci a dne, který je samozřejmě určující ve všech přírodních prostředích. V poušti však nabývá na širším rozměru a nabízí nám nový úhel pohledu, ze kterého je možné pouštní prostředí a jeho

²⁸ KANAFĀNÍ, Ghassān. *Muži na slunci a jiné povídky*. Praha: Svoboda, 1982, s. 16

²⁹ Ibid, s. 41.

funkci v literatuře zkoumat a podrobit analýze. Kontrast noci a dne, slunce a měsíce, je v literatuře oblíbená literární figura, a to jak v poezii, tak v próze. Pod rouškou tmy dostávají věci kolem nás, které nás obklopují, jiný význam a ukazují se v často zcela jiném světle. Příklady tohoto jevu bychom našli v každé literatuře, i v té české. Vzpomeňme například Máchův Máj a noční obraz vězení.

30

Nástup noci v poušti popisuje Ibrāhīm al- Kūnī takto.

Poušť zahrozila temnotou...

*Rozběhli se neklidní velbloudi. A temnota je nebezpečná pro harmonii a řád. Temnota je maska, která ukrývá pýchu. Narušuje rovnováhu a propichuje hru v jejím nitru. A proměňuje majestátní hrdé rytíře v přelud, v duchy závodící v prázdnotě temnoty.*³¹

*I sklonilo se Slunce a zlomeno pohřebními rituály. Smutné měděné paprsky se prodloužili jako by pohádkový ghūl natáhl tisíc dlouhých jazyků. Udusil se a vydechnul naposledy.*³²

1.1.4. Svoboda

Synonymum pouště je však svoboda. Poušť je symbolem svobody, volnosti lidí i zvířat a neomezených možností.

*Pro mě poušť duší, nikoli tělem. Poušť je duší celého světa. Její nahota není pouhým jevem, ale představuje akt osvobození. A to je důvod, proč je poušť spojována s pojmem svobody, bez ohledu na kulturu či tradice.*³³

³⁰ A opět mlčí. Tichá noc kol kolem vše přikrývá. Zhasla měsíce světlá moc, i hvězdný svit, a kol a kol je pouhé temno, širý dol co hrob daleký zívá. Umlkl vítr, vody hluk, usnul i libý trouby zvuk, a u vězení síni dlouhé je mrtvé ticho, temno pouhé. „Hluboká noc – temná je noc!“

³¹ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 109.

³² Ibid, s. 112.

Svoboda je také to jediné slovo, které by nám stačilo, pokud bychom se chtěli pokusit vystihnout to, co nejvíce charakterizuje a určuje beduíny. Jedním ze základních rysů beduínské povahy je touha po svobodě, kterou si nesou hluboko v srdci a která je naprosto nezbytnou podmínkou jejich představy o spokojeném životě a životním stylu. Svoboda a také hrdost. Dokladem tohoto může být například krátká ukázka z rozhovoru mezi otcem a synem z jedné z povídek Ibrāhīma al-Kūnī.

Jsi hrdý na to, že jsi synem pouště?

Jistě! Odpověděl syn bez zaváhání.³⁴

V kontrastu se svobodným prostředím pouště pak stojí oáza nebo vesnice, tedy prostředí stojící mezi pouští a městem, které nelze striktně přiřadit ani k jednomu ani k druhému, protože z hlediska sejetí s přírodou je člověk z oázy vzdálen člověku z města, protože s přírodou nezbytně souvisí jeho základní způsob obživy, musí ji tedy chtít nechtít respektovat a podřizovat přírodním cyklům a zákonům základní běh svého života. Zjednodušeně řečeno, nezaseje-li ve vhodnou dobu, kdy mu příroda „dovolí“, nemá úrodu a hladoví. Podíváme-li se ale na vesnici z hlediska panujících sociálních a kulturních vztahů, splývá toto prostředí dokonale s městským a rychle se vzdaluje pouštnímu prostředí, které nestojí na hodnotách a síti vztahů vytvořených uměle lidskou společností, ale na univerzálních hodnotách vzniklých na základě univerzálních hodnot a koexistence člověka, fauny a flory, která nepřipouští nadřazenost ani jedné z těchto skupin či složek.

³³ Toto řekl Ibrāhīm AL-KŪNĪ v rozhovoru s Hartmutem Fahndrichem In: http://www.swissworld.org/en/switzerland/resources/why_switzerland/ibrahim_al_koni/

³⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'l-barī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-naṣr 1991, s. 11.

Na venkově narážíme na identickou problematiku sociálních vztahů jako ve městě, liší se pouze menším a uzavřenějším prostorem, ve kterém se síť vztahů vytváří, formuje a roste, nikoli však principy a zákonitostmi, na kterých funguje. Venkovské prostředí tedy může být z pohledu čtenáře vnímáno jako svazující, neaktuální, neschopné se pružně přizpůsobit a reagovat na nové skutečnosti. Toto prostředí je považováno za ryze regionální a úzce svázáno s místem a historickým a kulturním vývojem region. Nejedná se proto o látku vhodnou pro literaturu na světové úrovni.



Obrázek 3 - egyptská oáza (archiv autorky)

Na základě tohoto zamyšlení můžeme vysvětlit, proč je vlastně poušť vnímána jako univerzální téma, které může čtenář pochopit a porozumět mu. Je to právě proto, že je prosta všech úzce vymezených vztahů a obsahuje symbolický potenciál svrchovaně nadřazený jednotlivým partikulárním zájmům jednotlivců či jednotlivých stran a také různým pohledům na věc. Nabízí tedy každému prostor, aby se v ní našel, na základě toho si k ní získal vztah, a přijal ji jako něco, co pochopil a co mu tak dává možnost ztotožnit se s příběhem, který se v tomto prostředí odehrává.

Ale zpět k beduínskému chápání pouště a toho, co pro ně představuje. V čem spočívá jejich představa svobody? Nechtějí být s ničím spoutaní, ničím omezovaní a ničemu a nikomu podřízení. Nechtějí se stát závislými na půdě jako zemědělci a lidé žijící v oázách. Vazba těchto lidí na pouštní prostředí je silná, stejně jako jejich vztah ke svobodě. Tento rys beduínské povahy zpracovává Ibrāhīm al-Kūnī v jedné ze svých dalších povídek. V povídce Klec postaví italští uchvatitelé na okraji pouště věznici, do které zavírají místní vzbouřence. Věznice je sice sama o sobě tristní místo, ale tím, že okna kobek má obrácená do pouště,

ponechává vlastně vězňům možnost, alespoň se dívat na milovanou poušť, která je pro ně synonymem svobody a nespoutanosti, takže negativní dopad toho, že jsou za mřížemi je zmírněn. Po Italech ovšem převzali vězení Francouzi, kteří si, jakožto lepší znalci povahy místních lidí, uvědomili, že vězni budou trpět mnohem více, pokud jim odeprou i ten poslední náznak svobody-tedy onen pohled z okna do pouště. Kolem vězení vystaví vysokou zeď a opatření se nemine účinkem – vězně to opravdu zlomí a připraví o poslední zbytky sil a naděje.

Kočovníci jsou totiž zvláštní druh lidí. Nevadí jim, jsou-li namačkáni v hradní kobce nebo ve věznici za železnými mřížemi, mají-li možnost těšit se z volného prostoru a slunce. Pokud mohou vidět svou věčnou lásku – poušť, cítí se stále volní a svobodní.³⁵

V povídce As-safar (Cesta) taktéž od Ibrāhīma al-Kūnī jsme svědky rozhovoru otce a syna, jehož tématem je námi zkoumaný pojem svoboda. Mluví spolu o babičce, která nesouhlasí s beduínskými sklony jeho otce a touhou po životě v poušti, kterou se snaží vštípit synovi. Otec s tím nesouhlasí a vysvětluje synovi, jaký je rozdíl mezi lidmi z pouště a lidmi z oáz.

Lidé z oáz tohle říkají, protože jsou otroci. Tvá babička tě chce připoutat k zemi, aby ses stal služebníkem stejně jako ona. Je těžké, abys to vše pochopil předtím, než se staneš skutečným mužem pouště. Ale pamatuje, že každý, kdo staví chatrče a žije u pramenů, je otrok.³⁶

Otec dále uvádí zajímavé přirovnání, které má synovi pomoci lépe pochopit pravou podstatu rozdílu mezi beduíny a lidmi z oáz. Lidé žijících v oázách, kteří mají jako svou hlavní obživu zemědělství, přirovnává k palmě připoutané k zemi kořeny. Lidé z pouště jsou pak podle něho jako jižní vítr, který se neustále pohybuje a nikdy se úplně nezastaví. A tak vypadá opravdová

³⁵ *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, 154 s.

³⁶ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 12.

svoboda. Pravý důvod nesvobodného života felláhů ovšem nespočívá v tom, že by k zemi cítili silnou vazbu a milovali ji, nýbrž v tom, že jejich život je spojen s neustálým čekáním. Čekají, až bude vhodný čas k setbě, ke sklizni, zkrátka až jim země požehná a přinese úrodu a obživu. Jejich životní cyklus tedy plně odpovídá životním cyklům pouště, jak dokládá i následující ukázka.

*Felláh celý život jen čeká na požehnání. Na chléb.?*³⁷

*Vesničané byli zvyklí na příchod takových chladných zimních dní a nijak se tomu nedivili, ani se proto neznepokojovali. Je to přeci jen začátek zimy a mnoho dlouhých dobrých dní mají ještě před sebou. Ale ti starší, co už měli větší zkušenosti s vrtochy přírody, uměli rozeznat předzvěst úrodného roku od zlověstných příznaků sucha a do srdcí se jim vkrádaly obavy. V paměti se jim vynořovali neradostné vzpomínky na podobné dny, po kterých následovalo utrpení, nemoci a smrt. Svoje obavy však raději zamlčovali. Mladší muži, kteří tak dobře neznali koloběh přírody a ročních období, jen tázavě hleděli na nebe a do jejich myslí se vkrádali pochybnosti.*³⁸

Lidé z oáz jsou tedy plně podřízeni přírodě a jejím rozmarům. Život beduína se nese v duchu jiných hodnot.

*Lidé pouště se přikrývají oblohou posetou hvězdami: stěhují se jako gazelí stáda, neskání se před místem, jsou volní jako ptáci, a nejsou rukojmí čekání začátku sezóny sklizně ve svých chýších.*³⁹

Svoboda je tedy beze sporu to, v čem lidé spouště spatřují základ svého bytí, který nejsou schopni obětovat. A pokud jsou okolnostmi donuceni, aby se jí vzdali a poušť opustili, nesou to velice těžce.

³⁷ AL-KŮNĚ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 't-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-naṣr 1991, s. 13.

³⁸ Munīf, Abd ar-Rahmān. An-nihājāt. 3. vydání. Mu'assasa 'al-'arabīja li'd-dirāsāt wa'n-naṣr, 1994. s. 28.

³⁹ AL-KŮNĚ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-naṣr 1991, s. 13.

Mūchāmād přijíždí v povídce Klec Ibrāhīma al-Kūnī navštívit svého strýce Barku žijícího v oáze, kam ho kvůli tomu, že porušil zákony pouště, vyhnali duchové pouště a temné síly. Stěžuje si strýci, jak nesvůj se zde cítí, a jak mu poušť chybí.

Nevím, jak můžete spát pod těmito střechami. V poušti jsem málokdy spal pod stanem. Viš, jak se mi dnes stýská.

Strýc se zasmál a prohrábl uhlí.

Zvykneš si. Tady v oáze musíš spát pod střechou nebo za zdí. Já to zažil taky, když jsem s e poprvé pustil do světa. Nejdřív jsem se bál, že se zdi zhroutí a strop mi spadne na hlavu. Pak jsem se bál...“ Na chvíli zmlkl a pak odpověděl:

„...že se v noci udusím. Ale džinnové už za mnou nikdy nepřišli.“⁴⁰

Jedním ze symbolů svobody je pro beduíny právě kontakt s oblohou a pohled na otevřené nebe, které představuje paralelu s jejich představou svobodného života. Překážkou může být i pouhý strop domu.

„Nevěděl jsem, že ztratit nebe, hvězdy a vesmír tak hrozně moc bolí. Nemohu ani spát, tak jak ode mě můžeš chtít, abych jedl?“⁴¹

„Litoval jsem chvil, ale nebylo jich moc, kdy jsem se v poušti zapomněl dívat na nebe a obzor. Dřív jsem vůbec nevěděl, jak jsou hvězdy krásné. A když jsem je ztratil, jako bych přišel o celý kus srdce.“⁴²

Lidé z oázy nejsou nic jiného než otroci. Nikdo jiný než otrok by nesouhlasil s tím, že bude žít za zdmi nebo pod hliněnou střechou.⁴³

⁴⁰ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Klec*. In *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 171.

⁴¹ Ibid, s. 171.

⁴² Ibid, s. 172.

Hranice mezi lidmi pouště a lidmi z oáz je z hlediska sociálních vztahů nepřekonatelné, obě dvě skupiny lidí považují svůj životní styl za správný a jediný vhodný a na ty „druhé“ se dívají s nedůvěrou a nepochopením. Muž z další povídky *Az-za‘īm* (Vůdce) Ibrāhīma al-Kūnī, se svěřuje svým druhům, že jeho syn se chce stát zemědělcem a on s tím nesouhlasí a vede o tom s nimi dlouhou polemiku.

*Pravda je, že nechci, aby se můj syn snížil k zemědělství a učinil moje vnuky vězni země.*⁴⁴

Jeden z mužových druhů mu vysvětluje, že lidé z oáz jeho syna, který je pro ně cizinec, stejně nepřijmou, dokud si to nebude přát vůdce kmene. Tento rozhovor tedy vhodně dokumentuje problematiku vztahů mezi oběma skupinami a neproniknutelnost výše zmíněné bariéry mezi nimi stojící.

Rozdíl mezi lidmi z pouště, kočovníky, kteří žijí volně a nesvázaně, a lidmi z oáz či vesnic nebo měst, kteří žijí svůj život svázání s půdou, je markantní i na poli symboliky a užitých symbolů. Beduíni jsou sice pyšní na to, že jejich život není podřízen rozmarům Matky přírody, která jim jeden rok požehná a druhý je potrestá suchem a neúrodou, zapomínají však na to, že jejich život je přeci jen s něčím nerozlučně svázán, a to se světem zvířat. Právě zvířata udávají životu pastevců a kočovníků rytmus.⁴⁵ Stejně jako zvířata, i lidé, kolem nich, musí být v neustálém pohybu. Svůj odraz nachází tento fenomén i na poli jazykovém, jazyk kočovníků je, jak už bylo zmíněno výše, vysoce konzervativní, ale zároveň je velice bohatý na výrazy pohybu a vše, co s ním souvisí. Toto se týká i umění a tendencí k umělecké tvorbě. Kočovníci, pod vlivem onoho rytmu,

⁴³ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Klec*. In *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 172.

⁴⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Az-za‘īm*. In *Dīwān ‘n-naṭr ‘al-barī*. Limassol: Dār ‘at-tanwīr li‘aṭ-ṭibā‘at wa‘n-našr 1991, s. 14.

⁴⁵ BENOIST, Luc. *Znaky, symboly a mýty*. 1. vyd. Překlad Zdeněk Hrbata. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 47.

ve kterém se nesou jejich životy, tvoří hlavně poezii či písňovou tvorbu, která je živá a nesmírně tvárná, zatímco vesničané, zemědělci, tíhnou spíše k výtvarnému umění, znakům a později i písmu, které lépe odpovídá jejich potřebám a touze zachytit něco trvale. Jak říká i Luc Benoist ve své monografii *Znaky, symboly a mýty*, „kočovníci, toulající se prostorem provozovali hlavně poezii a hudbu přizpůsobenou“⁴⁶

⁴⁶ BENOIST, Luc. *Znaky, symboly a mýty*. 1. vyd. Překlad Zdeněk Hrbata. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 48..

2. Antropologická analýza

Člověk žil v poušti už odpradávná, němé svědectvím nám o této jeho přítomnosti podávají četné jeskynní malby, nacházející se například v některých oblastech libyjské Sahary, ale i jinde⁴⁷. Stejně jako je specifické pouštní prostředí, jsou specifičtí i lidé, kteří v ní žijí. Člověk se musel, podobně jako rostliny a zvířata, poušti přizpůsobit, aby přežil. Lidé z pouště jsou pragmatičtí, jazykově konzervativní, dodrží slovo, jsou známí tím, že si vše pamatují. Představují vlastně obraz ideálu, dnešní beduín je jak „vystřižený” z předislámské qašīdy⁴⁸.

2.1. Pohled na poušť a jeho chronologický vývoj

Arabský vztah k poušti je velmi specifický a z hlediska ostatních kultur prošel zajímavým vývojem. Srovnáme-li ho s jinými národy, například starými Egyptany, objevíme výrazný rozdíl v přístupu a vztahu k místu. Navzdory tomu, že tzv. Rudá země, jak Egyptané poušť nazývali, zabírala téměř 90% Egypta, nenazíral na ni běžný Egyptan jako na součást egyptského území, byla to pro něj nárazníkovým pásmem proti nepřátelským armádám a také tajemným místem, kde vládl obávaný bůh Sutech.⁴⁹ Staří Egyptané považovali za svou zemi hlavně zelený pás táhnoucí se po obou březích Nilu, tedy výhradně zemědělskou oblast, ke které cítili pouto a s kterou byli pevně svázáni, protože jim dávala obživu. Oblast pouště také byla spojována se světem mrtvých. Rudou zemi představuje i červená koruna panovníka, která v kombinaci s bílou korunou Horního Egypta symbolizovala harmonizovaného člověka, který překonal relativitu osamocení

⁴⁷ Viz. např. LHOTÉ, Henri. *The search for the Tassili frescoes: the story of the prehistoric rock-paintings of the Sahara*. 2nd ed. London: Hutchinson, 1973, [4], 237, [72] p. (7 fold);. ISBN 00-911-2380-1.

⁴⁸ qašīda je klasická forma lyrické poezie s ustálenou podobou pocházející z předislámských dob. Více viz. OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1995

⁴⁹ Více viz. např. VERNER, Miroslav, Ladislav BAREŠ a Břetislav VACHALA. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1997.

zla a dobra. Tomu, jak se staří Egyptané dívali na poušť, se dá logicky přičítat i to, že téma pouště se ve staré egyptské literatuře prakticky neobjevuje. V poušti se odehrávají pouze klasické staroegyptské bajky, například bajka o dvou šakalech. Ve slavné povídce o Sinuhetovi⁵⁰ je také zmíněna pouze okrajově, ačkoli by čtenář mohl očekávat, že Sinuhetův útěk přes poušť bude vyličen s větším důrazem na nebezpečnost a specifčnost daného prostředí. S pouští se setkáváme jen v návaznosti na odchod hrdiny do říše mrtvých a v souvislosti se smrtí vůbec.

Arabský pohled na poušť je odlišný. Mimo toho, že je poušť samozřejmě zobrazována jako nebezpečné místo, kde spaluje slunce a kde číhá smrt na každém kroku, objevujeme v arabské literární tvorbě ještě jeden pohled. Poušť již není neznámým prostorem, nýbrž je to prostor, ze kterého Arabové vyšli a ke kterému se otevřeně hlásí. Dobře ji znají a rozhodně pro ně nepředstavuje nepřátelské prostředí. Ve staré arabské literatuře je poušť vykreslována jako drsné místo, které však dává člověku možnost objevit ty skutečné hodnoty dřímající hluboko v nás. Předislámští básníci se ve svých qasīdách věnují někdy až naturalistickému popisu pouštní krajiny se všemi jejími nástrahami, líčí v nich pouštní bouře, stahující se černá mračna, prudké deště i život šelem.⁵¹

Děšť bez konce napojil širou zem

přívalem, který se z děravých mraků valí

a celou noc se žene po svazích,

jak velbloud, vyhublý, s poraněnými kotníky,

s vrcholku hor unáší dravou zvěř

⁵⁰ Jedna z anglických verzí např. LICHTHEIM 1975, S. 222-235.

⁵¹ OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1995, s. 31.

*šediví velbloudi jako by byli kamíky.*⁵²

Přírodní motivy se nejvíce objevují v části básně zvané *rahīl*⁵³, ve které se básník zamýšlí nad tvrdostí pouštní krajiny a životem mimo kmen. Častým námětem je odvaha a hrdinství. Lidé, kteří v poušti žijí, mají chrabrost v srdci a jsou to ti praví muži. Poušť zároveň představuje úrodné podhoubí, ve kterém klíčí semena revolty.

Novou pozici získává poušť jako literární prostředí během Abbásovske doby. Básníci, narození ve městě, kteří na poušti nikdy nežili a strasti i radosti pouštního života nikdy nepoznali, se ve svých verších do pouště symbolicky vracejí. Nejedná se samozřejmě o realistické vykreslování pouště, přírodních jevů, nebo životního stylu jejích obyvatel, ale spíše idealistické zobrazení krajiny a hledání pravých hodnot a ideálních obrazů. Dalo by se to přiřadit k idealizaci venkova ve světových literaturách, pro příklad můžeme uvést například Babičku Boženy Němcové, či román Maríi Jorgeho Isaacse.

Arabští básníci vzeší z městského prostředí reagovali svým obratem k poušti na ztrátu své dosavadní hegemonie a výsadního postavení v kulturním životě chalífátu, na scéně se totiž objevují zrovnoprávnění konvertité, kteří se začínají výrazně prosazovat právě v kulturní a duchovní oblasti. Zvláštní důležitost bych připsala perskému impaktu a vzrůstajícímu perskému vlivu v arabském prostředí. Jejich obrat od městského prostředí k pouštnímu je logickou reakcí, je zde zřejmý jasný cíl vymezit se proti cizímu vlivu na základě zdůrazňování odlišností, specifik a rozdílů, které nelze smazat či rozpustit v jeden celek. Perská civilizace, založená na městském způsobu života s jeho velmi kultivovanými kulturními projevy a vysokým stylem, je proto v tomto případě stavěna do protikladu s arabskou civilizací vzniknuvší hluboko poušti,

⁵² OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1995, s. 32.

⁵³ rahīl je jedna z částí qasidy popisující básníkovu cestu společně s krajinou a zvířetem, na kterém jede. Více viz. OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1995.

jejíž hodnoty jsou naprosto odlišné a stojící na rozdílném základě, protože se zrodily z čisté potřeby a nutnosti.

2.1.1. Civilizace a barbarství

Poušť můžeme chápat jako osobitý protipól takzvané civilizace. Oba dva pojmy byly v lidských dějinách vnímány velmi rozdílně, tj. civilizace představovala úrodnou půdu i městskou civilizaci, zatímco poušť byla spojována nejen s nehostinnou krajinou, ale i barbarstvím v nejširším smyslu slova. Poušť je stavěna do ostrého protikladu s trvale osídlenými oblastmi a údolími mohutných řek, která daly vzniknout velkým civilizacím starověku. Právě dílo arabského sociologa a historiografa Ibn Chaldūna, narozeného v Tunisu, lze pokládat za symbolický svorník mez chápáním tohoto protikladu. Touto problematikou se zabývá ve své knize *Muqaddima*⁵⁴. Beduíny (*'umrān badawī*) líčí buď jako vznešené šlechtice, nebo jako drsné nepoddajné divochy, které považuje za nejdivočejší lidské bytosti, které existují. Říká o nich dokonce, že ve srovnání s usedlíky, jsou na stejném stupni jako nezkrotná zvířata a šelmy. Jsou přímým produktem svého prostředí, s drsným podnebím a vševládnoucím nedostatkem.

*.. Jsou ve své stravě, odívání, způsobech bydlení a všech ostatních podmínkách a zvycích omezeni na to nejnutnější. Kromě holé nutnosti nemají žádné vymoženosti ani přepychy. Užívají stanů ze srsti a vlny nebo domů ze dřeva, hlíny a kamene, jež nejsou příliš vybaveny. Jejich účelem je poskytnout stín a přístřeší, nic víc. Uchylují se také do jeskyň a skalních úkrytů. Potrava, kterou jedí, je připravena jen málo, nebo vůbec ne, leda snad, že bývá lehce ožehnutá ohněm.*⁵⁵

Ačkoli o kočovnicích mluví jako o šelmách a zvířatech, hodnotí je vlastně kladně. Na rozdíl od městského člověka není jejich duše zabarvena tolika špatnými vlastnostmi pramenící z přivyknutí si na přepych, dostatek a světské

⁵⁴ IBN CHALDÚN, Abū Zajd ar-Rahmān Ibn Muhammad. Čas království a říší: *Muqqadima* (Úvod do historie). 1. vyd. Praha: Odeon, 1972.

⁵⁵ Ibid. s. 124.

rozkoše. Nemají na ně čas, jejich hlavní starost se týká pouze absolutních nezbytností.

Ibn Chaldūn také mimo jiné zdůrazňuje, že Arabové jsou na rozdíl od jiných kočovníků, jako například Turkmenů nebo Kurdů, mnohem více spjati s pouští a pouštním životem, protože jejich hlavním živobytím jsou velbloudi, kvůli kterým konají mnohem delší výpravy do pouště než jiné národy.

Poušť je základnou i zdrojem civilizace a měst, člověk totiž nejprve hledá nutnost a teprve potom, co se mu ji podaří získat, zatouží po něčem dalším. Nezbytnost je tedy bezpochyby to, co předchází vymoženostem a přepychu. Kočovníkům je přepych k ničemu, dokonce je nadbytečný a omezující.

Ibn Chaldūn také zdůrazňuje také, že pouze usedlý způsob života umožňuje plynulý rozvoj kultury a vzdělanosti a vědecké práce. Tvrdí sice, že usedlí lidé nemají žádnou touhu po pouštním životě, pokud je k tomu vyloženě nevede nějaká naléhavá nutnost, ale jak je nám známo z moderní arabské literatury, opak je pravdou. Městský člověk, zvláště ten, který v poušti vyrostl a z jakéhokoli důvodu ji opustil, si ji pořád nese v srdci a touží se do ní vrátit, protože cítí, že v ní nechal kus sebe, a že život, který vede, není ten pravý. Poušť tedy není v žádném případě zapomenuta. Jako ukázkou, potvrzující tuto skutečnost, můžeme použít verše Majsūny, ženy chalífy Mu'āwiji.⁵⁶ V její poezii zaznívají tóny stesku a smutku po rodném kraji a bývalém způsobu života.

Kousek chleba u stanové plachty

Milejší je nežli sladký koláč jíst.

Nad bubínků hlahol, rachocení zvonků,

⁵⁶ Mu'āwija byl zakladatel dynastie Umajjovců vládoucí v letech 661 – 680.

*Milejší je větrů po všech roklich svist.*⁵⁷

Město a poušť vedle sebe fungují jako dva navzájem protichůdné principy, které se však často střetávají. V současnosti lze mluvit o tom, že město se poušť snaží opakovaně dobýt a podmanit.

2.1.2. Poušť/pampa/rumunské pláně – co mají společného?

To, jak poušť funguje jako literární prostředí se všemi svými charakteristikami a rysy není v literatuře ojedinělý jev. Nabízí se nám zde velice zajímavé srovnání. Stačí si položit otázku, co mají společného argentinská pampa nebo venezuelského llana, rumunské pláně a poušť. Odpověď může být překvapující, pokud se totiž zaměříme na to, jakým způsobem výše zmíněná místa fungují jako literární prostředí, zjistíme, že ač na první pohled vzdálená, mají toho hodně společného. Všechna tato prostředí jsou obrovským zdrojem inspirace pro literární a kulturní tvorbu v daných oblastech a představují magický symbolický prostor a živnou půdu pro věčný konflikt starého a nového, tradic a modernity, individuálního a kolektivního fungování společnosti. Můžeme to nazvat termínem, který poprvé použil argentinský spisovatel a politik Domingo F. Sarmiento ve své knize *Facundo o civilización y barbarie en las pampas argentinas* - tzv. konflikt civilizace a barbarství.⁵⁸ Sarmiento objevuje, prozkoumává, hovoří ho dichotomii mezi civilizací a barbarstvím. Symbolem barbarství jsou v této knize tzv. gaučové – honáci krav, jejichž domovinou jsou rozsáhlé pláně pampy. Buenos Aires symbolizuje civilizaci, které se nepodařilo rozšířit civilizaci do venkovských oblastí, výsledkem čehož bylo, že velkou část argentinského území ovládlo barbarství. Sarmiento také dodává, že široké a prázdné pláně argentinské pampy „neposkytují lidem žádné místo k útěku a

⁵⁷ PETRÁČEK, Karel. *Básníci pouště: Arabská poetika devíti století*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 61

⁵⁸ SARMIENTO, Domingo Faustino a Roberto YAHNI. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Cátedra, c1990

k úkrytu kvůli obraně, což znemožňuje rozšíření civilizace do většiny Argentiny.⁵⁹

Argentinská pampa je rozlehlá a převážně rovinatá oblast, která zaujímá velkou část argentinského území, a to převážně v centrálních oblastech. Argentinská literatura ji vyjadřuje, popisuje, vysvětluje a snaží se zachytit její pravou podstatu. Rozlehlé neobydlené pláně, rovné a plodné. To je velké téma argentinského hospodářství a politiky, které proniká i do literatury, stejně jako všichni ti, kteří ji obývali a obývají. To špatné, co sužuje Argentinu, je právě její obrovská rozloha... Pampa vítězí a ostentativně se honosí svou nesmírnou nekonečností, která nemá viditelných hranic.... Je obrazem moře na zemi.⁶⁰ Tato slova můžeme číst na prvních stránkách „Facunda“. Přirovnání pampy k moři by bylo namístě i v případě pouště. Vždyť co jiného než moře nám mohou připomínat zlaté záplavy písku a písečné duny, které mění svůj tvar s každým zafoukáním větru, stejně jako mořské vlny. Uprostřed moře, pampy nebo pouště mohou člověka napadat stejné myšlenky.

Z hlediska sémanticko – symbolického je Sahara pro Araby to samé, co je pro Argentinec pampa nebo pro Venezuelany llano – nesmírná, nebezpečná, ale zároveň spravedlivá, je to země jejich otců, místo, kde cítí své pradávne kořeny a kam se mají tendenci vracet. To místo si nesou v srdci, a ač na něj zapomněli a vzpomínka na ně spí, najednou se probudí a musí vyslechnout to pradávne volání, které je neopustí, dokud se nevrátí. Jak můžeme vidět například v knize Doña Bárbara od venezuelského autora Romula Gallegose⁶¹, llano na svoje syny nezapomíná a umí si je zavolat zpět. Mladý právník Santos Luzardo, jedna

⁵⁹ SARMIENTO, Domingo Faustino a Roberto YAHNI. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Cátedra, c1990, kapitola 1.

⁶⁰ Ibid. kapitola 1.

⁶¹ GALLEGOS, Rómulo. Doña Barbara. [3. vyd., v Odeonu 1.]. Praha: Odeon, 1971, 292 s.

z hlavních postav knihy, symbolizující civilizaci⁶², se po letech strávených v Caracasu vrací na Altamiru, statek svého otce, který leží v té nejopuštěnější a nejdívočejší části arauckého kraje. Jeho původním záměrem je statek prodat. Jednak proto, že se domnívá se, že ho k rodné půdě už nepoutá vůbec nic, protože jakýkoli vztah k ní zničila léta odloučení a městský život, ale asi také proto, že statek byl dějištěm tragédie jeho rodiny. Luzardo musel jako malý chlapec llano za dramatických událostí opustit, ale stýskat se mu nepřestalo. Následující ukázka popisuje jeho pocity.

*Bylo to to i ono, také přesazení. Chyběl volný prostor před očima, volný teplý vítr narážející na obličej, písnička na rtech, když člověk jede v čele stáda, divoká samota uprostřed širé a němé krajiny. Trs stepní trávy, která churaví v květináči.*⁶³

Santos se sice na usedlost vrací změněný a „zcivilizovaný“, ale jakmile nasaje atmosféru místa, probudí se v něm skrytá „barbarská“ duše *llanera* a nejspíš si konečně uvědomí, že otupělost a ochablost, které v poslední době pociťoval, byl jen stesk po jeho skutečné domově. Rozhodne se Altamiru neprodat a napravit to, že svou nevšímavostí dopustil takový úpadek statku. Na Santosových postojích k llanu a k celkové situaci je znát velký vývoj. Nejprve se snaží llano zcivilizovat. Rád by vymýtil onu divokost, přemohl barbarství a skoncoval se závislostí na starém. Ač má tento úmysl, nepřemožitelná síla prostředí si ho stejně pomalu podmaňuje. Uvědomuje si, že pokrok přijde, ale jeden život člověka na to nestačí. Tak proč by on tomu měl zasvětit ten svůj? Barbarství llana je vlastně krásné, tak proč se mu plně neoddát, vždyť vlastně llanu od narození patří. Ostatně jak říká Antonio Sandoval, jeden ze Santosových peónů:

*Llanero je llanero až do páté generace!*⁶⁴

⁶² Jméno hlavního hrdiny je symbolické. Santos znamená po překladu do češtiny *svatý*, luz je možné přeložit jako *světlo*, v přeneseném významu tedy můžeme v tom to jménu vidět pokrok a osvětlení.

⁶³ GALLEGOS, Rómulo. Doña Barbara. [3. vyd., v Odeonu 1.]. Praha: Odeon, 1971, s. 22.

Příběh nakonec končí šťastně, Santos nalézá v llanu to, co mu chybělo a co ho trápilo. Nalézá svoji pravou identitu a objevuje skutečné hodnoty a opravdovou svobodu. Stejně jako Santos hledá svoje pravé já (ač zpočátku nevědomky, podvědomě) v llanu, Suhā, jedna z ženských hrdinek knihy *Misku 'l-ghazāl* autorky Hanán al-Šajch⁶⁵, hledá svoji identitu a kořeny v poušti. I ona ji nalezne, ale bohužel na to doplatí její bývalé sociální vztahy a její život se takřkajíc od základu změní. Pouštní prostředí ji totiž změní a ona už není zpětně schopná navázat přetřhané vztahy s přítelkyněmi žijícími v městském prostředí, v Bejrútu. Zároveň si uvědomí, že se nemůže nacházet na hranici mezi městem a pouští, musí si jedno z prostředí vybrat a tomu se plně poddat a řídit se jeho pravidly, protože polovičatá řešení nejsou v tomto případě možná. Obě dvě prostředí totiž zásadně mění fyzickou stránku života a žití na hranici mezi těmito dvěma odlišnými a proti sobě stojícími světy plodí jen zmatenost a neklid duše.

Argentinský gaučo dokáže stejně jako arabský beduín dokonale naslouchat přírodě, která je jeho domovem a jedním z jeho hlavních rysů je nezadržitelná touha po svobodě a nespoutanost v srdci.

V dokonalém souladu s přírodou se však naučil žít i rumunský pastevec, pasoucí ovce na rozsáhlých a liduprázdných rumunských pláních, v horách a v údolích. Stejně jako arabský beduín, i rumunský pastevec našel své důležité místo v literatuře a není náhodou, že i v tomto případě opět bývá kladen důraz na koexistenci člověka, zvířete a přírody, která funguje na obdobných principech a zákonitostech, jako v argentinské pampě, či arabské Sahaře. Jeden ze základních rumunských lidových mýtů je tzv. miorita (čti. mijorica) neboli *jehnička*. Je to příběh, který se ústně traduje po staletí, a od svého prvního zveřejnění v 19. Století a nepřestává až do dnešních dní budit pozornost a zájem rumunských básníků, prozaiků či dramatiků. Příběh je velice jednoduchý, tři pastýři scházejí společně z hor do údolí se svými stády, dva z nich se domluví, že toho třetího

⁶⁴ GALLEGOS, Rómulo. Doña Barbara. [3. vyd., v Odeonu 1.]. Praha: Odeon, 1971, s.56.

⁶⁵ AL-ŠAJCH, Hanān. *Misku 'l-ghazāl*. Bejrút: Dār 'l- ādāb 1996, 252 s.

zabijí a jeho stádo si mezi sebe rozdělí. Jedna z oveček nebohého pastýře je ale nadána zázračnou mocí, umí mluvit a předvídat nebezpečí. Svého pána tedy varuje, ten však přijme zprávu o své blížící se smrti s nebyvalou pokorou a místo pokusu o útěk se ovečce svěruje se svým posledním přáním – chce být pohřben do země za salaší i se svojí pišťalkou, přeje si zůstat blízko milovaného stáda, psů a přírody. Ostatní ovečky se o jeho násilné smrti nemají dozvědět, mají uvěřit vymyšlenému příběhu o svatbě s krásnou princeznou. To samé má ovečka vyřídit i ovčákově matce, která má o syna starost. Musí být však velmi opatrná v tom, co všechno matce o svatbě poví. Toto se týká hlavně role přírody a přírodních motivů ve svatebním obřadu, o těch by se neměla dozvědět nic, protože vzhledem k tomu, že matka žije ve stejném prostředí a tedy ve stejném souladu a dokonalém porozumění s přírodou, velice rychle by pochopila, že např. princeznička, nevěsta, je ve skutečnosti smrt, kněží, přítomní u obřadu, jsou hory, rozžaté svíce jsou hvězdy apod.⁶⁶

Sám děj není stejně jako u řady dalších balad podobného typu příliš důležitý, jako nejvýraznější prvek zde vyznívá pastýřův intenzivní vztah k přírodě, se kterou chce zůstat v těsném kontaktu jako doposud, ba dokonce s ní chce splynout a stát se její součástí.

Balada zachycuje základní principy fungování starobylé pastýřské civilizace, její tradice a zákonitosti. Stejně jako arabští beduíni v poušti pouze nežijí, ale jsou její součástí, i rumunští pastevci splývají s prostředím, které jim přináší obživu a které ovlivňuje veškeré složky jejich života.

Jak již bylo zmíněno, všechna tato literární prostředí mají kromě jiných rysů společné to, že si v sobě nesou bohatou symboliku vlastní oblasti, ve které se nacházejí. Není to nijak překvapivé, že právě příroda a přírodní motivy fungují v literatuře jako symboly a metafory. To, jak v přírodě vše funguje a žije, přímo vybízí k hledání průniků s lidským životem. Nic se nepohybuje lineárně, všechny

⁶⁶ VALENTOVÁ, Libuše a Jiří NAŠINEC. *Balada Minorita v českých překladech*. 1. Vydání. Praha: Česko–rumunská společnost, 2006, 43 s

přírodní děje se pohybují v cyklech, hledání paralel s během lidského života s jeho hlavními momenty jako je narození, smrt je více než příhodná.

Poušť, rumunské pláně i pampa či llano v sobě skrývají poetiku i mystické prvky, díky kterým je možné je zařadit do stejné kategorie. Toto srovnání není náhodné, protože vychází z podobných socio – psychologických zákonitostí soužití člověka s přírodou.

2.2. Pouštní fauna

Ibrāhīm al-Kūnī se zaměřuje na vztahy mezi lidmi a přírodou (poušť, hory, slunce, vítr), mezi lidmi a zvířaty (velbloud, gazela, had,...) a mezi lidmi a duchy, džiny a různými božstvy.

Pouštní fauna není samozřejmě nijak bohatá a oplývající rozmanitostí. I přes veškerou svou krásu dokáže být pouštní krajina nehostinná a život velmi stěžující, na poušti tedy narazíme jen na zvířata, která se dokázala prostředí perfektně přizpůsobit. K otázce pouštních zvířat se vyjadřuje i sama poušť promlouvající prostřednictvím povídky Ibrāhīma al-Kūnī *Al-mubtadāʾ fī safari ʾš-šifāʾ*.

Vím, že jsi vyhnala všechna samolibá zvířata, řekl velbloud. Žirafy, lvy, tygry, slony,...

Poušť velblouda přerušila:

Ale ponechala jsem si záruku. Nechala jsem gazely a králíky a myši. Ale musím vědět, že ty nepatříš k tamté skupině.

Velbloud potřásl svým protáhlým krkem, znovu s lehkostí vypnul hrud' a zeptal se:

Byly to snad moje nohy, můj krk a moje orgány, které mě zařadily mezi pyšná zvířata podobající se člověku:

*Nejsou to jen orgány. Ve tvé vlastní chůzi je přítomen duch arogance. Cítím svoje tělo. A ty kráčíš po mé hrudi. Nezapomínej na to!*⁶⁷

Pouštní fauna hraje velmi důležitou roli i v literárním zpracování pouštního prostředí, je to dáno mírou provázanosti veškerých dějů a událostí odehrávající se mezi krajinou, zvířaty a lidmi v oblasti žijících. Z pouštních zvířat jmenujme ta, která nabyla pro arabskou literaturu významu už v dobách předislámských a jejichž význam a symbolika během let neztratila na významu, ba naopak stala se kompaktní součástí arabského kulturního dědictví a odkazu. Je to velbloud a gazela.

Za nejnádhernější zvíře pouště je považována gazela. Je to pro její vznešenou krásu, jemnost a dokonalý půvab gazel stojí v ostrém kontrastu s nehostinností drsností pouštní krajiny. Není možné ji zkrotit, není možné ji polapit. Následující ukázka je z povídky Ibrāhīma al-Kūnī ho *Otec a syn*:

Ani jednou za celý můj život jsem nad gazelou skutečně nezvítězil. A vím, že i kdyby se mi podařilo chytit ji živou, stejně by nakonec jednoho dne utekla... nebo...zemřela.

A proč by zemřela, otče?

*Protože nejsou schopné žít samy mezi lidmi, daleko od pouště a od ostatních gazel. A proto utíkají. A když nemohou, umírají na přemíru smutku. Tak stvořil Bůh gazely.*⁶⁸

Gazelí maso je vzácné uchovává se nasolené a je pokládáno za lék proti všem možným neduhům. Al-Kūnīho beduín neloví gazely pro zábavu, uloví jednu dvě gazely do roka, nikdy ne víc. Březí gazely se těší zvláštní ochraně. Jakmile chlapec dosáhne určitého věku, dostane se mu té cti, že ho otec vezme

⁶⁷ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1991, 248 s.

⁶⁸ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-'ab wa'l-ibn*. In *Šağaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1986, s. 10.

sebou do pouště a zasvěti ho do pradávného tajemství lovu gazel. Ulovit gazelu tak, aby zemřela ihned a aby zbytečně netrpěla, je veliké umění a zároveň lovcova povinnost. Je to otázka cti.

Opravdový muž je ten, který dá cíli smrtelnou ránu. Vystřelí, jen když si je naprosto jist, že zásah způsobí okamžitou smrt. To platí jak pro gazely, tak pro nepřátele. Pohled na zraněnou gazelu je totiž strašný. A stejně tak je tomu i s nepřítelem. Když uděláš chybu a nezabiješ ho prvním výstřelem, tvrdě za svou chybu zaplatíš.⁶⁹

K tématu narušení rovnováhy života v poušti a následného spravedlivého trestu, kterému nelze uniknout, se již zmiňovaný Ibrāhīma al-Kūnī vrací v povídce Gazely. Její hlavní hrdina Marzūq se stane strážcem gazel v poušti, jeho hlavním úkolem je chránit je proti pytlákům. Ten však zapomene na zákony pouště, a místo toho, aby se o gazely staral, tak je začne lovit, a to ve velkém. Pomyslný pohár přeteče ve chvíli, kdy zastřelí březí gazelu, která během umírání porodí mládě. Marzūqa začne tížit svědomí a pronásledují ho obraz umírající gazely. Poslední, co před smrtí na žízeň a vysílení v poušti vidí, je gazelí otec, který ho nepřestane pronásledovat až do úplného konce. Poušť sice dokáže být drsná a nelítostná, ale zároveň všem měří stejně, je spravedlivá.

Pokud hovoříme o pouštních zvířatech, která mají stejně jako gazely zvláštní význam pro lidi v poušti žijící, není možné nezmínit velbloudy. Ideální obraz pouště by v arabských očích nebyl kompletní bez stáda klidně se pasoucích velbloudů nebo hrdě kráčející velbloudice. V již zmíněných staroarabských qašīdách má popis velbloudice svoje významné místo hned vedle popisu krajiny, kterou básník projíždí. Je symbolem hrdosti, vznešenosti a krásy.

Má velbloudice přehlédne pahorky bystrým okem,

⁶⁹ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-'ab wa'l-ibn*. In *Šağaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1986,. 11 s.

Jak hbitá gazela, když písčina a půda žhnou

Má silný krk, na stehnech samý sval, vyniká postavou

*Nad všechny ušlechtilé velbloudice.*⁷⁰

Blízkému vztahu mezi člověkem a velbloudem se al-Kūnī podrobněji věnuje v knize *At-tibr*. Autor nás opět bere na jedinečnou a tajemnou cestu pouští. Hlavní hrdina Uḥajjad osudově spojí svůj život s velbloudem, svého druhu naprosto jedinečným a obdivovaným zvířetem, které je symbolem dokonalosti a krásy.

Viděl jsi někdy předtím strakatého velblouda?

Nikdy!

*Viděl jsi někdy plnokrevníka tak vznešeného, tak lehkých nohou a takových
perfektních proporcí?*

Do teď ne.

*Viděl jsi někdy velblouda, který by se mu mohl rovnat v pýše, divokosti a
oddanosti?*

Žádného jako tohoto.

Viděl jsi někdy gazelu, která by na sebe vzala podobu velblouda?

Samozřejmě že ne.

Viděl jsi někdy něco krásnějšího a vznešenějšího?

*Ne, ne ne!*⁷¹

⁷⁰ PETRÁČEK, Karel. *Básníci pouště: Arabská poetika devíti století*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 52.

Uḥajjad dostane velblouda darem od jednoho šejcha, ale štěstí mu nepřinese. Velbloud je sice obdivován všude, kde se objeví, ale s obdivem jde ruku v ruce závist. Hlavní hrdina příběhu tedy musí volit mezi ženou, kterou miluje, a velbloudem. Nakonec zvolí velblouda, ale stejně přijde o všechno. Muže, který ho k tomuto rozhodnutí dohnal, zabije, a sám končí svůj život rukou těch, kteří chtějí vraždu pomstít.

Velbloud je beze sporu zvíře, které je s pouštním prostředím nerozlučitelně spjato. Vznešený koráb pouště. Kromě toho, že v arabském prostředí je jedním ze symbolů krásy, v poušti má tu nepopíratelnou hodnotu, kterou ho obdařila příroda. Jak známo, dokáže vydržet bez vody velmi dlouho. To, jak k této, výhodě velbloud přišel, rozebírá al-Kūnī v povídce s názvem Al-mubtadāʾ fī safari ʾš-šifāʾ. Poušť velbloudovi nabídne, že ho naučí bojovat s žízní a učiní ho proti ní tímto imunní, když na oplátku za to bude na svém hřbetu vozit člověka.

A já ti teď nabízím úmluvu, na které vyděláš, a která mě ochrání před nebezpečím tohoto stvoření. Vezmi tedy člověka a drž ho na svém hřbetu daleko, za to ti dám odolnost proti žízni. A touto odolností tě obdařím jako jediného mezi zvířaty.

I vykřikl pyšně velbloud s lehkostí u srdce a obrátil se k poušti:

Jsem připraven nést na svých zádech veškeré bytí, pokud mi poušť zaručí, že už nebudu ani jednou trpět touto nemocí. A zdá se, že vznešená stařena, poušť, mě nejprve potrestala touto žízní, abych se pak nechal zlákat touto dohodou.

Poušť se zasmála a řekla:

-Vidím, jak jsi pyšný a hrdý, ale nemyslím si, že jsi moudrý (nebo řekněme nečestný). Nemám rád pyšná stvoření, která se srovnávají s člověkem. Jestliže chceš

⁷¹ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. 1st pub. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, s. 5.

*zůstat na zemi a putovat po mém těle, nezbyvá ti než přijmout nabídku a zbavit mě mého velkého břemena, lidského břemena.*⁷²

Velbloud nabídku přijme, neuváží však zcela možné důsledky svého chování, ačkoli poušt' ho varuje.

-Přijímáš tedy mou nabídku?

Velbloud se zamyslel a po chvílce řekl:

-Jestliže je tato nabídka tím, co mě uchrání před žízni, jsem tedy plně připraven nést jakékoli břemeno, které mi uložíš!

-Nemám většího břemena než je člověk!

*-Moje tělo je dlouhé a široké a elegantní. Avšak jsem tvor, který bez vody dlouho nevydrží. Postarám se ti tedy o člověka a ty mě za to na oplátku učiníš odolným vůči žízni!*⁷³

Člověk je totiž opravdu příliš těžké břemeno. Vztah člověka a velblouda není vždy idylický a vyrovnaný, jak tomu bylo v případě Uḥajjada a jeho velblouda, tyto dva pojilo přátelství a Uḥajjad si svého druha vážil natolik, že pro něj obětoval svůj život, jak už bylo zmíněno výše. V povídce Al-mubtadā' fi safari 'š-šifā' nám Ibrāhīm al-Kūnī nabízí zcela jiný pohled na tento vztah, který je bohužel mnohem obvyklejší. Upozorňuje na negativní lidskou vlastnost chápat sám sebe jako nadřazeného všemu kolem něj, jako pána přírody, který má moc všemi zvířaty, kterým vládne právem nejsilnějšího článku v řetězci. Člověk, který velblouda v této povídce vlastní, ho používá jako nosiče nákladu. Nejprve je vše v pořádku, dokud nezačne člověk, kterému dává autor v povídce přívlastek ar-rafiq (přítel, společník), zvyšovat náklad víc a víc, až už velbloud ani nemůže vstát. Začne ho tedy bít, dokud ho téměř neubije k smrti. V další části povídky

⁷² AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr al-barī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li' aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 124.

⁷³ Ibid. s. 71.

pak velblouda vykastruje, což vysvětluje tím, že pak bude poslušnější a nebude utíkat za velbloudicemi.

Velbloud nevěděl, že pohřební rituál ve skutečnosti nezačal, tedy až do chvíle, kdy člověk vytáhl z ohně schovanou dýku a odřízl mu orgán, ukrytý mezi stehny jeho zadních nohou. Neodřízl pouze orgán sám, ale i obě varlata. Velbloud nařikal a jeho bolesti trpěla i celá veliká poušť'.....

Člověku přišlo, že velbloud proklíná den, kdy se narodil, a proto ho utěšoval:

Je to nutné! Jen tak budeš osvobozen od těch, kteří běží za velbloudicemi. Je to nutné, aby ses mohl věnovat tanci a závodu. Kdybychom neobětovali tu tvou „věc“, nedokázal by sis snášet a respektovat pravidla hry.⁷⁴

Velbloud si nakonec uvědomí, že za to, že již nemusí trpět žízní, zaplatil příliš velkou cenu. Pomyslný pohár trpělivosti totiž přeteče ve chvíli, kdy člověk, na pokraji smrti žízní, prořízne velbloudovi uprostřed žhnoucí pouště hrud' a snaží se zachránit si život tím, že pije velbloudí krev. Velbloud prosí poušť:

Zbav mě člověka a vrať mi žízeň!⁷⁵

Je však už příliš pozdě, velbloud umírá.

Pouštní fauna ovšem zahrnuje mnoho dalších zástupců, někteří zůstávají v poušti skryti a člověku se nejen vyhýbají, ale představují pro něj i nebezpečí. Takovým zvířetem může být třeba had. Poušť je sice totiž krajina mající mnoho krás a člověk tíhne k tomu hledat v ní své kořeny a pátrat po smyslu našeho bytí, zároveň je však pro něj i nebezpečná a klade mu různé pasti, překážky a nástrahy. Pokud člověk zaváhá a pochybí, může ho to stát život, stejně jako Otce v povídce Otec a syn:

⁷⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 128.

⁷⁵ Ibid. s. 129.

Vzal zelenou větvičku retamy⁷⁶, nabodl na ni kousek jater a vnitřností a začal je opékat na mírném ohni. Vtom se ozval sykot. Otočil se a uviděl hada, který se plazil směrem k němu. Aniž by pustil klacek s játry a vnitřnostmi, uchopil jednou rukou pušku a vystřelil v té samé chvíli, kdy se had na něj vymrštil. Ucítil v ruce píchnutí, které bylo jako bodnutí jehlou. Minul ho. Vystřelil tedy ještě jednou. Kulka tělo roztrhla na kusy. Ale zranění bolet nepřestalo.

Uštkl ho.

Rychle vzal nůž a nařízl kůži na ruce. Vystříkla krev a chlapec se polekal.

Krev, otče, krev! Co to děláš?

Je to nutné.

Uštkl tě?

Ano, je to moje chyba. Snažil jsem se ho trefit jednou rukou, zachvěl jsem se a minul jsem ho. Dej mi kousek látky ze sedla.

Chlapec mu přinesl látku.

Viděl jsi, jaká cena se platí za nedbalost? Protože jsem ho nezabil prvním výstřelem, zasáhl mě.

Ovázal si ruku až po předloktí, aby zabránil jedu proniknout k srdci.⁷⁷

Vztah člověka a pouštní fauny tedy dokáže být velice blízký, Uchajjad dokázal se svým velbloudem navázat vztah, který bychom mohli označit za vztah identický přátelství dvou lidí, možná ještě víc. Al-Kūnī nám však v dalším svém příběhu nabízí ještě vyšší mnohem těsnější druh vztahu, který může vzniknout mezi dvěma bytostmi. V románu Nazīf al-haġar se setkáváme s mužem, který

⁷⁶ Retama je suchomilný prutovitý keř vysoký 1 - 3,5 m. Roste na Sicílii, v některých zemích severní Afriky a na Kanárských ostrovech.

⁷⁷ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-ab wa'l-ibn*. In *Šaġaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1986, s. 10.

ztělesňuje vše, co poušť představuje. Snoubí se v něm veškeré hodnoty, tradice a opravdová ryzí láska ke všemu živému. Jako pasák ovcí tráví v přírodě, obklopen zvířaty každý den a naučí se jí naslouchat a skvěle vnímat. Nejvíce se však sblíží s horskou kozou (waddān), která je považována za nejstarší zvířecí druh celé Sahary. Žije pouze tam, v ostatních koutech světa byla vyhubena, jak je v románu zmíněno. Je tedy živoucí pamětí lidské historie. U 'Assūfa, hlavního hrdiny tohoto příběhu, dochází k postupné životní proměně, která vede k jeho postupnému splynutí s přírodou. Odmítá lovit posvátného muflona, kterého považuje za člověka, a jíst jeho maso, protože... *kdokoli je schopen jíst maso z waddána, bude také schopen jíst maso lidské*. Na konci, po tom, co je zavražděn a ukřižován, říká jeho vrah, Qābil, a obrací se při tom ke svým společníkům:

Copak nevidíš toho waddána, který tam visí? On je vlastně muflon! Jak jen je možné, že jsem si té podobnosti dosud nevšiml?!⁷⁸

Toto splynutí odkazuje k pradávným legendám, které jsou v poušti stále živé. Toto zakončení příběhu je předvídáno už v samotném jeho začátku, kdy 'Assūf v jedné z jeskyň objeví starobyrou malbu, která pokrývá obrovskou skálu. Je na ní zachycen kněz se dvěma rohy stojící hned vedle posvátného muflona. Oba dva stojí tváří směrem ke vzdálenému horizontu, kde vychází slunce. Tento obraz je pak symbolem dokonalé souhry a koexistence člověka a zvíře v přírodním prostředí.⁷⁹

⁷⁸ SAKKŪT, Ḥamdī. *The Arabic Novel, Volume One*, Cairo: The American University in Cairo Press 2000, s. 153.

⁷⁹ Ibid, s. 156.

2.3. Obyvatel pouště kontra vetřelec

I řekla moudrá poušť:

Rozhodla jsem se, že odejdu do ústraní, po té, co jsem viděla onoho tvora v mých stvořitelských rukou. Smluvil jsem se s démonem nebes, aby na mě spálil vše, co láká člověka a dodal jsem mu kuráž, aby mě nepřestal pronásledovat. Stala jsem se pouští a díky tomu jsem byla svobodnou a sama, úplně sama. Sama existence mě naplňovala klidem. A nalezla jsem Boha v tomto království spánku a klidu. Avšak blaženost netrvala dlouho. Jednoho dne totiž přišel syn Adamův, vtrhl do mého soukromí a zničil můj ráj. Serval moji kůži pluhem a roztrhal na kusy mou tvář. Zatloukl kolíky do mého těla a roztrhl moje srdce hledaje poklady. Avšak dostihla ho chtivost a hamižnost taková, že kopal děsivé rýhy, aby nelítostně pil z mojí krve.⁸⁰

Jak naznačuje ukázka z povídky, tématem této kapitoly bude poušť ve vztahu k cizím prvkům, řekněme tedy vetřelcům. Poušť samozřejmě nepatří mezi oblasti nepřístupně odříznuté od světa. Ačkoli je poušť svým charakterem a podstatou oblast, která je změnám velice málo přístupná, není imunní vůči neustále probíhajícímu vývoji v okolním světě a celkovému vývoji lidské společnosti.

A tak jako větry ohlašují deště, tak i věci okolo nás se začali rychle měnit. I poušť se velmi změnila. Popřetínaly ji cesty a lomož strojů přerušil její ticho. Její nekonečnou tmu probodli světla zářící jako meteory a místa, kterých se předtím nedotkla ani noha ještěrky a kde se ani ďábel neukázal, brzy osídlili lidé, kteří sem přišli bůhví odkud.⁸¹

⁸⁰ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 123.

⁸¹ ⁸¹ Munīf, Abd ar-Rahmān. *An-nihāġāt*. 3. vydání. Mu'assasa 'l-'arabīja li'd-dirāsāt wa 'n-našr, 1994. s. 80.

... I hledali gazely, ale nenašli ani jednu. Předtím jsem si nedokázal představit, jak moc krutá by mohla být ona vyhlazovací válka, když se pouště zmocnili dobrodruzi se svými landrovery a rangery a nebezpečnými puškami, kterými ovládli lov. Opustil jsem poušť před 15 lety, kdy byla ještě plná gazel a divokých králíků a antilop a kachen a koroptví.⁸²

Stejně tak se mění i jinak konzervativní beduínská společnost, která i přes svoji uzavřenost nestojí stranou a i ona podléhá cizím jevům, které do pouště postupně pronikají. A to jak jevům pozitivním, tak samozřejmě negativním.

Vše začíná příchodem člověka cizince, pro náš rozbor jej můžeme označit pojmem vetřelec. V pouštních oblastech rozkládajících se v arabských zemích, hlavně v zemích severní Afriky, představuje motiv cizince - vetřelce v literární tvorbě často příchod cizích mocností svádějící mezi sebou urputný boj o nadvládu v dané oblasti. Tak silné téma samozřejmě nachází svůj nepřehlédnutelný odraz v literární tvorbě, protože je často spjato s bojem za svobodu a hrdinským odporem místních lidí proti cizímu uchvatiteli. Právě poušť se stává častým místem, ve kterém tyto partyzánské boje probíhají. Není to nic nového, poušť byla místem revolty a symbolem odporu už v předislámských dobách, důkazem čehož nám je například zbojnická poezie autorů jako Aš-Šanfarā⁸³.

V povídce Klec⁸⁴, zmíněné již výše v kapitole věnované beduínské touze po svobodě a volnosti. Nejdůležitější je vzhledem k zaměření této kapitoly popis vězení, objevující se této povídce. Vězení, stojící na okraji pouště totiž měnilo během ubíhajících let svoje majitele a stalo se tak němým svědkem toho, že časy

⁸² AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Šaġaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1986, s. 97.

⁸³ Aš-Šanfara je jedním z básníků předislámské Arábie a zároveň představitel tzv. zbojnické (sa'lúcké) poezi. Více viz. OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1995, s.47.

⁸⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 153.

se opravdu mění. Na přístupu k vězení a jeho vedení se výjimečným způsobem projevila mentalita cizinců, kteří oblast na kratší či delší dobu ovládali. Jak Osmané, kteří vězení postavili, nebo Italové, kteří bývalé vězení na pahorku přebudovali na hrad, aby byli blíže Bohu, a nové vězení pak nechali vybudovat v poušti. Rebeliím však stejně nezabránili. Teprve po nich přišli Francouzi, kteří se ukázali být nejlepšími znalci beduínské mentality. Jako jediní si se všemi důsledky dokázali uvědomit to, co všechno znamená pro beduíny poušť. Zjistili, že i pouhý pohled na ni, jim dává iluzi svobody a pomáhá jim zůstat tím, co byli a nepodlehnout oné destruktivní změně, kterou lidská psychika při pobytu ve vězení nutně prochází. Aby vězně zlomili úplně, udělali jednoduchou věc. Nechali je postavit vysokou zeď, která jim výhled zakryla, díky čemuž se jim vězení stalo skutečným vězením a trestem.

*Francouzským vynálezem byl také ostnatý drát. V hrozivém množství ho natáhli podél zdi a na každém pahorku postavili strážnici, čímž jen znásobili utrpení vězňů, kteří ještě více zmírali na skryté choroby.*⁸⁵

Cizinec má sice proti lidem z pouště řadu výhod spočívající například ve využití moderní techniky a dalších vymožeností, které mu přináší moderní svět. Postrádá však to, čím právě beduíni vynikají, a co je jejich jediná výhoda v boji proti vetřelci. Dokonalou znalost pouště. Tak je tomu například i v již zmíněné povídce Ibrāhīm al-Kūnī ho Aṭ- ṭarīq 'ilā 'l-Awrās, ve které mají její hlavní hrdinové, Amúd a Bú Saíd, splnit důležitý úkol. Musejí dovést karavanu se zbraněmi ze západní Libye do alžírského pohoří Awrās, odkud v roce 1954 vypuklo tzv. Alžírské povstání proti francouzské koloniální nadvládě. Jejich cestu jim ztěžuje nejen samotná nelítostná poušť, ale především francouzské koloniální vojenské jednotky, které se již o jejich plánu dověděly a v oblastech, kudy by měla karavana projet, je hledají. Ačkoliv mají Francouzi oproti libyjským hrdinům jasně technologicky navrch, hrdinové povídky spoléhají na svou jedinou velkou výhodu - poušť je jim domovem a znají ji jako nikdo jiný.

⁸⁵ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 154.

Centrální postavou příběhu je rozhodně Amúd, silný a statečný muž, dokonalý syn pouště, jehož životním osudem, který dramaticky poznamenal střet s cizincem vetřelcem v poušti, se autor podrobněji zabývá. Při jedné z rozprav například vypráví, jakého zla se cizinci dopustili na jeho rodině. Bú Saíd totiž nevěří tomu, že by byli schopni vyloženého bezprávím. Amúd mu tedy vypráví, že Italové zabili jeho první ženu, když v roce 1913 obsadili Ghát. Hledali jej, ale nenašli, tak ji vyslýchali, bili, znásilnili a nakonec usmýkali. Když se o tom dověděl, odebral se Amúd do Nigérie, kde jej stíhalo jen utrpení. Po svém návratu do země se znovu oženil a počal dvě děti. Když se pak krátce nato v jeho zemi rozpoutala kmenová válka, přímo se jí neúčastnil, ale byl svědkem lidových sbírek na podporu bojovníků

„... a když přišli vaši muži s keramickými nádobami, určenými pro sesbírání majetků a zásob, věnovali jsme jim všechno, kůže zvířat obětovaných za Velkého svátku, datle... a dokonce i ženy do nich odhodily vše stříbrné a okrasné, co měly. I má druhá manželka to udělala. Ale copak tohle stačí?“⁸⁶.

Amúd dále Bú Saídovi odkrývá to, co cítil jakou velkou křivdu - fakt, že se sám bojů nemohl účastnit, pro slabost zraku jej odmítli jako bojovníka do svých řad:

„Nezapírám, že můj zrak začal slábnout od té doby, co jsem se vrátil z Nigérie, ale vím, že tohle je jasný důvod, kterým se zamítá účast starších lidí ve válce, i když stále dokážu při jízdě na koni trefit ve volné krajině utíkající gazelu. Ach, už ji nedokážu trefit, kam přesně chci, ale tak či tak ji trefím!“.

„Ach, víš, muž, který přivykne válce, už bez ní nedokáže být, i kdyby už byl úplně bez sil nebo slepý! Není nic horšího, než vidět ženy, jak do nádob s příspěvky pro bojovníky odkládají své šperky a my muži se na to musíme jen dívat!“. „Nemůžeme jim dát nic jiného než naše pušky. Ale nechtějte po nás, abychom se jich vzdávali! Takové

⁸⁶ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Aṭ- ṭarīq 'ilā 'l-Awrās*. In *Šaḡaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1986, s. 173.

*utrpení si ani nedokážeš představit. Když chcete, vezměte nás i s našimi puškami, ale nemůžeme vám dát naše zbraně, se kterými už bojujeme třicet let!*⁸⁷

Vetřelcem je i příchod moderní techniky do pouštního prostředí. Ten je samozřejmě neodvratitelný a nelze mu zabránit. Dopady na pouštní prostředí jsou pak různé. Vhodným případem by byla povídka *An-nachla tuṣalī li aḡli qātilihā* (Modlitba umírající palmy) Ibrāhīma al-Kūnīho.⁸⁸ Zachycuje pronikání moderní techniky do pouštního prostředí z pohledu palmy. Palma pozoruje svoje okolí a jednoho dne si všimne, že člověk, kterého ona nazývá *pomatencem* (*al-mamsūs*) přinese velice podivné a pro ni nevídané zařízení. Palma ho nezná, takže ho pojmenuje na základě podobnosti s věcmi jí známými. Proto mluví o lesklém těle, z jehož útroh čouhají a vylézají vnitřnosti, odkazuje ve skutečnosti k zemědělskému zařízení sloužící k efektivnějšímu zavlažování.

Jakoby se pomatencova ruka natáhla do jejích útroh a vytáhla ven její střeva, aby je tam pak pokroutila. Tenká střívka, zakroucené tlusté vnitřnosti, vystouplé žíly, jemné žilky, a... velké prázdné srdce.

*.... Po krátké chvíli začala věc naříkat a vydávat hluk. A najednou ji překvapila horká voda, krev země, vycucnutá a prýštící do prázdna, kde ji vysává slunce, a hltají žíznivé písky, a kde se vypařuje do vzduchu.*⁸⁹

Palma nejprve nevnímá nebezpečí skrývajících se v oné podivné, neznámé věci, celé dění sice sleduje se zájmem, ale celé důsledky *pomatencova* chování a blížící se tragédii si neuvědomuje. Začne chápat až ve chvíli, kdy začne mizet voda.

⁸⁷ Ibid. s. 176.

⁸⁸ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *An-nachla tuṣalī li aḡli qātilihā. Šaḡaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1986, s. 173. V češtině vyšlo v překladu Mgr. Ladislava Kolka v *Antologii moderních arabských povídek*. Praha: Setoutbooks.cz, 2011, 164 s. Edice moderní arabské prózy.

⁸⁹ Ibid, s. 132.

Poté, co se přemohla a naučila se snášet to nepřestávající hučení a řev, pocítila, že v zemi pomalu mizí voda. Neustále sledovala, jak vody ubývá, jak slábne a ztrácí se. A pokaždé, když zeslábl jekot té pomatené věci nad ústím studně, proud se polekal a zmizel. A vždy pak, když nasála z nitra země vodu, rozlila ji do pouště, odkud zmizela v nenávratnu. Začala odhalovat tajemství té pomatené věci, té hloupé hračky.

Vše vypadalo jako podle nějakého plánu. Útrapy ji pronásledovaly na dvou frontách: na povrchu i v podzemí. Byla svědkem jak odčerpávání vody, tak i jejího vytékání. Pozorovala to z výšky svou košatou hlavou, jejíž listy poletovaly jako vlasy mladého děvčete. Stejně tak cítila tu tekutinu, krev Země, vodu života, cítila ji svými kořeny, které již před mnoha lety prostoupily spodní vrstvy půdy a pronikly do vzdálených hloubek. Pochopila, že ten krvácející proud získává svou sílu z podzemního pramene. Pokaždé, když se rozšířila oblast napájená krví z nitra země, ubylo vždy vody v prameni a ten tak slábl a ustupoval. A pokaždé, co se ta pekelná věc nad ústím studny silněji rozeřvala, znásobil se proud rajske tekutiny a ta se vytratila v neplodné písčité poušti.⁹⁰

Projekt zúrodnění zasolené pouštní půdy je samozřejmě od začátku odsouzen k nezdaru, jediný, kdo si to není schopen uvědomit je onen *pomatenec*, beduín, muž z pouště, který se nechal přesvědčit ke koupi půdy, aniž by si uvědomil, že mu to přinese jen útrapy, žádný zisk, a že tím navíc přivede oázu zkázu. Hladina pramene, na kterém je oáza závislá, totiž nenávratně klesne.

I přišel moudrý stařec a promluvil k pomatenci u kmene palmy. Naslouchala a stařec začal:

Ty tu půdu nezúrodniš, protože tvé srdce je svázáno s jiným, dalekým místem. Nepokoušej se o to!

A mohu snad začít znovu a vzdát se tak pouště?

⁹⁰ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *An-nachla tuṣalī li aḡli qātilihā*. In *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 't-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 132. V češtině vyšlo v překladu Ladislava Kolka v *Antologie moderních arabských povídek*. Praha: Setoutbooks.cz, 2011, s. 134.

Vyčerpál jsi pramen a jeho vodu si promrhal. Copak nevidíš, jak poklesla úroveň vody? Podívej se na ty palmy, brzy zahynou!

Zasolená půda se nehodí pro zemědělství...

Jsi to ty, kdo se nehodí pro zemědělství!

Když se člověk z pouště chopí pluhu a osiva, je to jedna z předzvěstí konce světa!⁹¹

Příběh nemá šťastný konec, palma umírá a přitom se dívá, jak *pomatenec* beduín sedlá svého velblouda a odjíždí do pouště, kde, jak říká, zanechal své srdce. Palma ho neobviňuje, nezlobí se na něj, jen se za něj tiše modlí.

Způsob, jakým se palma stojící uprostřed pouště dívá na onu novinku v jejím okolí, nám dává možnost udělat si představu o tom, co se honí v myslích lidí z pouště při prvním kontaktu s moderní technikou a jak se tento pohled vyvíjí.

Čerpadlo na vodu, které zničí život v oáze je však poměrně krajní případ, moderní technika samozřejmě zasahuje do života v poušti i méně ničujícím způsobem, ač důsledky jejího působení nejsou kladné a prospěšné většině. Jedná se o nové zbraně, pušky, terénní auta, silnice, které nahrazují původní stezky a otvírají cestu do pouště lidem z měst.

V povídce *Gazely* upozorňuje Ibrāhīm al-Kūnī na to, jakým způsobem se podepsalo použití nových zbraní, pušek, na tradičním lovu gazel. Popisuje, co kdysi dávno znamenalo, když muž vyrazil na lov. Lov představoval dlouhou cestu, úmorné putování pouští s nejistým výsledkem, Vráti se s ulovenou gazelou? A vrátí se vůbec? V těch dobách se taky pouští proháněla početná stáda

⁹¹ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *An-nachla tušali li aġli qātilihā*. In *Dīwān 'n-naṣr 'l-barī*. Limassol: Dār at-tanwīr li'aṭ-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 136. V češtině vyšlo v překladu Ladislava Kolka v *Antologii moderních arabských povídek*. Praha: Setoutbooks.cz, 2011.

gazel, která neznala konce. S příchodem pušek a landroverů bylo najednou pro pytláky snazší a mnohem méně nebezpečné vyrazit na lov, takže stád ubývalo a ubývalo. Jedním výstřelem dokázali skolit i více kusů!

Jak plynul čas, a ničivé nájezdy trvaly, začala se stáda tenčít a také prchat pryč, do horských oblastí na jihu, ba dokonce přes hranice do alžírských pouští. Toto všechno provázelo přítomnost společností hledajících v poušti ropu.

Zavládlo sucho a lidé se museli uchýlit do oáz. Pracovali v zemědělství, ve státních službách, stavěli silnice, které oněm společnostem umožňovali více si podmaňovat poušť, pronikat ještě dál a hledat ropu.⁹²

Hlavní hrdina povídky *Gazely*, Marzūq byl již jednou zmíněn a to v kapitole věnované nejdůležitějším pouštím zvířatům. Teď by ale bylo vhodné na jeho případu demonstrovat, jaké ničivé důsledky může mít to, když člověk z pouště, nezkušený a civilizací téměř netknutý, získá do svých rukou mocnou zbraň v podobě moderní techniky, a to pušku. Tento muž, uvyklý zákonům pouště, pro kterého lov znamená obřad, pro kterého pohled na gazelí stádo představuje pohled ze všech nejkrásnější, tento muž si s touto náhle získanou mocí nad životem a smrtí nedokáže poradit. Ve chvíli, kdy zkusí, jak jednoduché je zabít gazelu jediným výstřelem, najednou neumí přestat. Na jednu stranu je uchvácen graciézním půvabem obrovského gazelího stáda, který představuje splnění dávného snu, a na druhou stranu není schopen přestat tisknout spoušť, dokud není planina pokryta mrtvými gazelami.

Landrover dohnal zbytek stáda v nekonečné pustině. Vrazil do jeho středu a rozdělil ho vejprůl. Marzūq ho začal likvidovat svou strašnou puškou. Bylo to snadné. Jednou kulkou skolí jednu, dvě i tři gazely, někdy i čtyři naráz. Padají jak mouchy...

Pak přešel pohledem pustinu, zborcenou krví a pokrytou mrtvými těly gazelího stáda, jakoby zíral do prázdna.⁹³

⁹² AL-KŪNĚ, Ibrāhīm. *Gazely*. In *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 140.

Za vetřelce, který může být označen za původce příchodu vetřelce - cizince doprovázeného vetřelcem - moderní technikou, můžeme na základě výše zmíněných poznatků a postřehů označit ropu. Právě její objev změnil nenávratně prostředí, ve kterém došlo k jejímu nalezení a tento proces změn a formování okolí navázal ve svých změnách přímo geometrickou řadou. Objevení ropy nezměnilo jenom krajinu, ale také její obyvatele, kteří museli přijmout novou realitu, která se najednou objevila v jejich bezprostřední blízkosti, a nejen ji pouze vzít na vědomí, ale zároveň se jí přizpůsobit naučit se žít s tím, že to co důvěrně znali, se jim před očima mění přímo zběsilou rychlostí. A nesouvisí to pouze s příchodem nové techniky, budování infrastruktury, budováním silnic, ale s příchodem nových neznámých lidí vyznávající nové hodnoty stojících na odlišných principech. Problematikou toho, jak objev ropy změnil tvář pouště a jak se podepsal na mezilidských vztazích lidí v ní žijících, hlavně tedy sociální problematikou, se zabývá 'Abd ar-Rahmān Munīf. Jeho jméno bylo již výše zmíněno ve spojitosti s knihou *An-nihājāt* Touto knihou začíná Munīf svoji literární cestu do pouště pátrajíc a zaznamenávajíc její skrytá tajemství. Fascinován divokostí přírody, vytváří a udává nový směr autentické arabské prózy. Munīfovi toulky arabskou pouští vrcholí knihou *Města soli*, tvořenou pěti svazky. Z hlediska sledování procesu pronikání *vetřelců* do pouštního prostředí a jeho obyvatele je pro nás nejzajímavější první část nesoucí název *Pustina (At-tih)*, který nám přináší obraz idylické krajiny, kde člověk žije v harmonickém soužití s přírodou. Tato rovnováha je narušena příchodem amerických inženýrů, kteří pod záminkou hledání vody pátrají po ložiscích ropy. Přivážejí sebou i moderní techniku a začíná skutečná zkáza, tradiční hodnoty jsou ničeny a dochází i civilizačním změnám.

Druhý úhel pohledu nám nabízí kapitola věnovaná Američance Suzanne, jedná se tedy o pohled ze strany *vetřelce*. V jejím případě se sice nejedná o pohled na neznámou krajinu, poušť, do které přichází, ji připomíná rodný kraj

⁹³ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gazely*. In *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003,, s. 145.

v Texasu, takže ji vlastně arabská poušť pro ni silným zdrojem vzpomínek. Přesto se však setkává s novými věcmi, překvapují ji zvířata, takže řada jejich postřehů nám doplňuje celkový obraz o nový rozměr.

3. Mytologická analýza

3.1. Pojem mýtus

Již několikrát padlo v předešlých kapitolách slovo mýtus a mytické jevy. Mýtem je z lingvistického hlediska označován tzv. druhý význam, který stojí za původním významem určitého sdělení či jevu.⁹⁴ V původních primitivních společnostech byl účel mýtu jasný. Mýtus sloužil k vysvětlování různých přírodních a společenských jevů a suplovaly tak vědu. Postupem času však tento svůj původní význam mýty ztrácejí a přecházejí do oblasti literárního kontextu. Vhodným příkladem této tendence může být například spojování obrazů antických božstev s křesťanskými náboženskými motivy během evropské renesance. Toto spojení je možné pouze díky tomu, že původní význam antických pohanských symbolů je v tomto kontextu zcela vyprázdněn a omezuje se pouze na zobrazení krásy a dokonalosti.

Mýtus se v čase nevyvíjí chronologicky, ale cyklicky, neustále se totiž navrácí k svému prapůvodnímu stavu. Charakteristické je pro něj zaměření na jevy ryze empirické a také panující tendence hledat mezi nimi logickou a racionální souvislost, která však v reálu neexistuje.

A právě mytickým myšlením se budeme v této kapitole zabývat.

3.2. Poušť - místo legend

Pouštní prostředí je přímo prosyceno legendami a zvláštními tradicemi. Lidé pouště žijí podle nich a důvěřují moudrostem, které si předávají z generace na generaci. Lpí na nich a drží se jich jako záchytného bodu ve světě, který se rychle mění. Rozličné tradice se nám jako pestrobarevná mozaika skládají dílek po dílku v povídkách Ibrāhīma al-Kūnī, který o nich píše právě proto, aby je věrně zachytil, než budou úplně zapomenuty. Některé z tradic, především tedy léčebné postupy, se mohou současnému čtenáři jevit přinejmenším zvláštní.

⁹⁴ HRABÁK, Josef. *Poetika*. Vyd. 2. Praha: Československý spisovatel, 1977, s. 161.

Například v povídce Otec a syn ze sbírky Retamový keř (Šağaratu'r-ratam) uštkne otce během výpravy za gazelami had. Když je vyčerpán, uchýlí se do svých vzpomínek z dětství, kdy se mu přihodilo to samé. Byl tehdy malý chlapec, který pásł ovce na pastvinách sousedících s vesnicí. Vrátil se domů a řekl o tom babičce, která mu ihned ránu nožem rozřízla a poslala muže ze sousedství, ať přinese z vedlejší vesnice kohouta. Musel sníst syrový kohoutí mozek a uvařili mu polévku z kohoutího masa. Poté nad ním bděli a tři muži se střídali u jeho hlavy a dávali mu pohlavek pokaždé, když se pokoušel usnout. Tři noci po sobě probděl, aniž by něco snědl, bylo to utrpení, ale čtvrtého dne horečka opadla a postavil se na nohy.⁹⁵

3.2.1. Monoteismus i pohanství

Ibrāhīm al-Kūnī ve svých románech zhodnocuje arabské kulturní dědictví, jehož mytologická složka je úzce spjata odkazy civilizací a národů, žijících na arabském území v dřívějších dobách. Křesťanská i pohanská symbolika je mu inspirací a stavebním kamenem, který přetváří a dále obohacuje a rozvíjí. V jeho příbězích vedle sebe stojí a bez problémů se doplňují staroegyptské symboly, fénická božstva, křesťanské motivy doplněná o současná lidový folklór a islámskou víru. Například v jeho románu Anubis použil tuarežskou legendu o Anubisovi⁹⁶, staroegyptském bohu podsvětí, kterou přetvořil jak v lyrickou oslavu pouštní krásy, tak ve vyprávění, ve kterém se žízeň, otcovražda, objevení zvířecí podstaty a lidské sebeobětování stávají něčím víc než pouhou zápletkou. Podobný postup volí i v dalším románu, který vyšel v anglickém překladu pod názvem *Seven veils of Seth*, ve kterém je Seth⁹⁷ (Sutech) figurující v názvu knihy, vlastně staroegyptský bůh, bratr boha Osirise⁹⁸. Sutech byl bohem pouště,

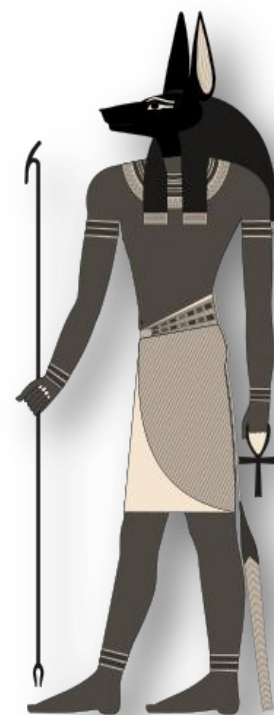
⁹⁵ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *‘Al-ab wa’l-ibn*. In: *Šağaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār ‘at-tanwīr li’at-ṭibā‘at wa’n-našr 1986, s. 13.

⁹⁶ ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a králové starého Egypta*. 3., upr. vyd. Praha: Brána, 2005, s. 49-50.

⁹⁷ Viz např. VERNER, Miroslav, Ladislav BAREŠ a Břetislav VACHALA. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1997.

⁹⁸ Ibid.

moře a bouře, případně války, temnoty a také pán chaosu. Byl však také ochranným bohem Horního Egypta. Svému bratrovi ovšem záviděl a proto ho zavraždil. Za svůj čin byl potrestán Osiridovým synem bohem Horem, se kterým svedl boj o získání egyptského trůnu. Autor doplňuje příběh o řadu dalších rovin a vytváří tak alegorii spojující v sobě staroegyptskou mytologii s nahlédnutím do každodenního života Tuaregů.



Obrázek 4- Anubis

Prolínání náboženství a kultur v díle Ibrāhīma al-Kūnī se zrcadlí i v krátkých citátech, kterými autor velice často a s oblibou začíná své povídky, romány a příběhy. Jedná se o krátké citáty nejen z Koránu, ale přebírá moudrosti od řeckých a římských filozofů, tvořící spolu však překvapivě harmonický celek.

Svobodní žijí pod větvemi stromů, otroci pod střechami ze zlata a mramoru.

Seneca, Dopis Lucilioví⁹⁹

Pro ty, kteří milují, existuje život pouze ve smrti. Nemůžeš mít ve svých rukou srdce milovaného, aniž bys předtím ztratil sám sebe.

Ar-Rūmī, Dvouverší¹⁰⁰

(و جعلنا من الماء كل شيء حي...) *A že z vody vše živé učinil...*

Korán¹⁰¹

⁹⁹ *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 153.

¹⁰⁰ *Ibid* s. 153.

V další povídce, která se nazývá Klec¹⁰², onemocní její hlavní hrdina podivnou chorobou, upadne do bezvědomí, zase se probudí, ale neví proč. Pro radu si jde ke starému vesnickému věštci, který po chvilce vyptávání zjistí, že nejenže zabil zmiži a neusekl jí hlavu, aby zaplašil zlé demony, ale navíc ještě za soumraku ulovil gazelu. Loví se přeci za svítání, to ví každý, kdo se v poušti narodil. Věstec mu poradí, že jediná jeho možnost je vyhnanství, kdo si neváží zákonů pouště, musí za to zaplatit. Barka je zdrcena, opustit poušť nedokáže, jinde žít neumí. V této povídce mimo jiné narážíme i na jiný zajímavý aspekt pouštního prostředí, který s oblibou zpracovává právě al- Kūnī.

Jedná se o prolínání křesťanství, islámu a pohanských tradic, které jsou na poušti stále nesmírně živé, a ačkoli její obyvatelé islám přijali, mísí ho bez problémů s vírou svých předků. Přetrvává řada různých pověr, strach z džinů sídlících v osamoceně stojících stromech a podobně. Již zmíněný Barka není výjimkou – když onemocní, nejprve se pro radu vypraví za pohanským věstcem – černochem, který se musí o jeho problému promluvit s „tajemnými bytostmi“ – zvláštními tajuplnými silami, které vládou poušti, jsou to její původní obyvatelé. Ty mu odpoví, že Barku ušetří pouze, když poušť na vždy opustí. Až poté se Barka vypraví za vykladačem Koránu, faqīhem, který mu rád nabídne pomoc, protože černochoův neúspěch bere jako výborný důkaz porážky jeho pohanské víry. To se mu však nepodaří, a pronásledován silami z pouště umírá. V povídce Taḥawulātu 'l-ḡaḡab bi-waḥdati 'l-qijāsi 'l-falakīji zase figuruje postava Pána světla a oblohy, dalšího z mnoha pouštních božstev.

Toto říkání se však neomezuje pouze na člověka v poušti, znají ho potomci všech divokých stvoření. Džinové a zvířata a rostliny. Vládce světla a oblohy zapověděl lidem z pouště řeky, aby v nich smývali svoje hříchy... A v dávných dobách prameny řeky vyschly vždy, když byl spáchán některý z velkých hříchů. A když pak údolí zůstalo bez vody, uzavřelo dohodu s divokými tvory s cílem zabránit dalším hříchům. A vládce

¹⁰¹ Korán, 21:30.

¹⁰² *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 153.

*nebes pak nechal vodu znovu téct. Ale stanovil si podmínku – zakázal mytí se v řece. A pokud ji znesvětlí, on je o ni připraví. I museli toto dodržovat a řídit se obsahem dohody.*¹⁰³

V knize al-Mağūs (Animista) přichází mezi beduíny faqīh, aby mezi ně šířil islám v jeho nejčistší formě. Jak však zjišťuje, není to jednoduché.

*Učitel se rozhodl budovat v nich smysl pro disciplínu, a proto učil děti Korán a trval na tom, aby ho přijímali a studovali v té nejčistší formě, aby tu nebylo nic, co by mohlo stát mezi jimi a jejich vírou. Lidé z pouště se totiž nezajímají o rozdíly mezi islámskými školami, nerozumí těm sporům s ortodoxními učiteli. Dokonce jím říkají stejným jménem, jako mnoho dalších před nimi – faqīh, učitel. Poté se rozhodl, že by mohl pokročit dál. Ze svých studentů vytvořil skupiny, které se měli vypořádat s herezí a uctíváním kultů.*¹⁰⁴

Učitelovo snažení nejprve sklízí úspěch, „narazí“ však ve chvíli, kdy kočovníkům vysvětluje, že otroctví se s islámem neslučují a oni proto musí propustit všechny své otroky. Muži argumentují, že to není možné, někteří z nich si dokonce otrokyně už vzali za manželky. Snaží se učitele přesvědčit, že co bylo, bylo.

Minulost je minulost. Necht' Bůh odpustí skutky, které se staly už dávno!

*Naopak! Každý skutek byl vepsán na věčnou listinu posledního soudu!*¹⁰⁵

Veškeré učitelovo snažení je přesvědčit je, končí nezdarem, propuštění otroci se bouří, odmítají svobodu a chtějí zpět pod ochranu svých pánů, což učitel ani v nejmenším nečekal. Problém eskaluje ve chvíli, kdy učitel beduinům vypráví o nutnosti dávat almužnu. To je poslední kapka.

¹⁰³ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 180.

¹⁰⁴ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-mağūs*. Bēgházī: Dār 'al-kutubī 'al-watanīja 1991, 108 s.

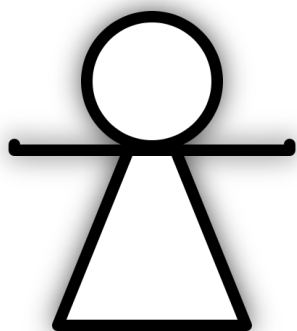
¹⁰⁵ Ibid. s. 123.

Nic než meč nezastaví toho podvodníka! Nic jiného než krev nesmyje naši hanbu!

*Jeden z významných náčelníků vykřikl: A nezapomeňte, že teď se snaží ukrást naše peníze!*¹⁰⁶

Životní styl konzervativních kočovníků a jejich tradiční přístup k náboženství, které je kombinací islámu a dalších tradic a rozličných pohanských zvyků je ryze specifický právě pro ně a změnit ho je nadlidský úkol.

V knize At-tibr se pak její hlavní hrdina Uḥajjad modlí k Pánovi pouště a prosí ho o to, aby ochránil jeho nemocného velblouda, nejvěrnějšího druhá, který



Obrázek 5 - znamení bohyně Tanit

onemocněl kvůli nešťastné lásce k velbloudici. Ve chvíli největšího zoufalství pak klečí u bývalého pohanského oltáře, prosí Pána pouště o pomoc a jako odměnu mu slibuje obětovat tučného velblouda. Nakonec celého příběhu ale Uḥajjad zjistí, že oltář, u kterého se klaněl, nepatří Pánovi pouště, ale že byl v dávných předislámských dobách zasvěcen Tanit.

Tato fénická bohyně známá též jako Tanith nebo Tanis byla také patronka Kartága a války, mateřství a plodnosti. Mezi jeden z jejích symbolů patří trojúhelník, a není bez zajímavosti, že právě tento symbol stále tvoří výrazný prvek v současném tuarežském umění.

Tanit? Bylo to snad znamení Tanit? Bylo! Byl to ten stejný tvar, který byl vypálen na předloktích mužů a vytetován na břichách žen. Za temné noci ho dokonce viděl na Ayuříném břichu. Stejný motiv byl vyřezán do rukojetí mečů a vytlačen do kožených sedel a brašen. Trojúhelník byl dokonce vyryt do hlavní zbraní a vyšit na oblečení. Znamení Tanis bylo všude a na všem! Bylo snad zmizení těch dvou pytlů

¹⁰⁶ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-maḡūs*. Benghází: Dār 'al-kutub 'al-watanīja 1991, 240 s.

*varovné připomenutí? Slituj se, Tanit! Zapomněl jsem, nedokázal jsem rozpoznat tvoje znamení na podstavci pyramidy! Ve své slabosti jsem opomenul svůj slib!*¹⁰⁷

Fénická bohyně uctívaná již před téměř třemi tisíce lety tedy neupadla v zapomnění, ale je stále aktuální, ač v trochu jiné podobě.¹⁰⁸ Toto je jen další objev, který potvrzuje hypotézu společných aspektů kulturního vývoje národů žijící v této oblasti, který dal vzniknout legendám, které nebyly zapomenuty, ba právě naopak jsou stále velice živé a aktuální. V této souvislosti vystupuje do popředí sémantická mnoho vrstevnost pouštního prostoru, která vychází z jeho poetické síly a mystické symboliky. Tím se poušť stává součástí univerzálního lidského dědictví, jež obsahuje nadčasové hodnoty společné celému lidstvu. V moderní a postmoderní literární tvorbě je poušť také místem hledání odpovědí na otázky týkající se lidské existence; stojí na počátku i konci každé cesty a zároveň je místem návratů překračujících hranice států a kultur.

*Poušť se zprvu začíná zjevovat jakoby ostýchavě, jakoby se zrodila právě v tuto chvíli. Trochu připomíná okolní krajinu, ale postupně se mění, až se nakonec stane jednotvárnou rovinou, která připomíná dlaň.*¹⁰⁹

Ibrāhīm al-Kūnī je nositel legendy, jeho pátrání v historii přerůstá pod vlivem specifického pouštního prostředí v mytologický pohled, spojuje mezi sebou osudy lidí, zvířat, ale i džinů a bohů, jak starodávných, tak současných. Není náhodou, že poušť byla místem působení proroků velkých náboženství, protože svojí podstatou je vhodným místem pro přiblížení se Bohu, jehož přítomnost je zde cítit více než kde jinde. Se vznikem velkých náboženství se pojí snaha o prvotní očistu duše, která předchází novému zrození. Vhodnější

¹⁰⁷ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. 1st pub. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, 171 s. Modern Arabic literature. s. 78-79..

¹⁰⁸ viz. například SELIGMAN, Thomas K, Kristyne LOUGHRAN a Edmond BERNUS. *Art of being Tuareg: Sahara nomads in a modern world*. Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, c2006, 291 p. ISBN 978-097-4872-964.

¹⁰⁹ Munīf, Abd ar-Rahmān. *An-nihājāt*. 3. vydání. Mu'assasa 'al-'arabīja li'd-dirāsāt wa 'n-našr, 1994. s. 47.

místo pro exkurz do vlastního nitra a pro pátrání v nejzazších hlubinách vlastního bytí bychom těžko hledali. Není vůbec překvapivé, že poušť je místo, kde se zrodila askeze.

V al-Kūnīho příbězích slyšíme promlouvat kameny a otevírají se nám nové světy, autor pro nás znovu objevuje onu pradávnou úmluvu mezi lidmi a zvířaty, která byla bohužel zapomenuta a je neustále porušována. Poušť popisuje jako prostředí natolik extrémní, že může fungovat jen za té podmínky, že každý živý tvor, ať člověk či zvíře či rostlina, zachovává vzájemný respekt a žije tak v dokonalém souladu.

*A když se rozezní smutná píseň, vše co je v poušti nemůže jinak a roztančí se. Člověk tančí, velbloud tančí, duchové tančí, přelud tančí, zpěv obměkčí i kameny, ty padnou na tvář a také tančí!*¹¹⁰

Rovnováha musí být za každou cenu zachována a v případě, že dojde k jejímu porušení, následuje okamžitý trest. Jedná se o něco, co sám al-Kūnī nazývá „pouštní etikou“. Vše stojí na lidové moudrosti a na po generace udržovaných tradicích. Zkušenosti se předávají z otce na syna, z matky na dceru.

*Byla to rada zděděná od předků, kterou každá matka v poušti předávala svému dítěti ještě předtím, než se postavilo na nohy a než spáchalo na řece svůj první hřích. I pravila ve světle měsíce stařena: Věz můj synu, že voda je posvátná. A wādī, které vidíš, je poslední řekou, která protéká velkou pouští. Běda tomu, kdo by se odvážil a umyl se v její vodě! Bylo psáno, že ten, kdo by ji zneuctil, se změní v něco ohavného. A copak by si snad chtěl, změnit se v hada, nebo ...nebo...?*¹¹¹

¹¹⁰ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'aṭ-ṭībā'at wa'n-našr 1991, s. 110.

¹¹¹ Ibid. s. 180.

Kdo sejde z vyznačené a vyšlapané cesty, dělá hloupost a odevzdává se do rukou d'ábelskému klamu. Toto je zákon pouště už počátku všeho. Ten, kdo si vybral život v poušti, musí respektovat a dodržovat její zákony. Tak pravili stařešinové rodu.

Já si ale život v poušti nevybral.

Poušť si tebe taky nevybrala.

Když já jsem si ji nevybral a ona si mě také nevybrala, tak jak se mám z téhle patálie dostat? Co na to říkají stařešinové?

Řešením tohoto problému je pouze odstranění obou dvou stran. Copak to není právě to, co jsme se naučili z kmenových válek? Avšak to, že bys sešel z cest, které vyznačily karavany, je to samé, jako kdybys zradil starobylé úmluvy.¹¹²

3.2.2. Ztracený ráj

V kontextu pouštních mýtů by bylo chybou a nepřesností opomenout legendy a vyprávění, jejichž hlavním nebo dílčím motivem je *ztracený ráj*. Existují vlastně dva druhy, odlišné a přeci ve své podstatě stejné a stojící na velice podobných principech. Mnoho kultur má svůj *ztracený ráj*, který vznikl na základě kulturního a historického vývoje dané společnosti, která se opírá svoje hodnoty, na kterých je postavená a ke kterým se vrací. Jejich *ztracený ráj* je nerozlučně spojen s legendami a mytologickým odkazem jejich předků. Mohli bychom ho tedy definovat jako symbolické místo s tajemstvím, které ač již neexistuje nebo je pouze ztraceno, dál žije a funguje. Je ožiováno právě onou kulturou a společnostmi, která se k němu upíná a tím mu dodává na aktuálnosti, dává mu nový význam a smysl a obohacuje ho o další rozměr. Toto je mimo jiné příklad prvotního ráje v pravém významu slova, ráje, z kterého byli Adam a Eva vyhnáni, a který nepřestáváme hledat.

¹¹² AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barrī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-naṣr 1991, s. 210.

Na motiv tohoto ráje, ač v přeneseném slova smyslu a uzpůsobeném regionálním podmínkám nebo době, narážíme ve světové literatuře velice často, což je doklad univerzálnosti a stále vzrůstající naléhavosti tématu. Za všechny případy uveďme Macondo, mýtické město, které se do podvědomí veřejnosti dostalo hlavně jako dějiště románu *Sto roků samoty* kolumbijského spisovatele Gabriela Garcíi Márqueze¹¹³. Není příliš známo, že Macondo se poprvé objevilo v jiné jeho knize, které v češtině vyšla pod názvem *Všechna špína světa* (*La Hojarasca*)¹¹⁴. Márquezovi se podařilo vystihnout, že historie ke vlastně nevyčerpatelnému zdroji literatury. Tato kniha má něco, co ji udržuje čerstvou a stále živou i přesto, že od jejího napsání uplynulo téměř 45 let. Podařilo se mu v ní zachytit nejen obraz celé historie Latinské Ameriky, která se neustále opakuje a vrací, ale i cyklický běh času, které je mnohem příhodnější pro zachycení historie lidského pokolení. Macondo ve svých počátcích, v dobách jeho založení a s jeho prvními obyvateli představuje onen ideální ráj, kde vše fungovalo tak, jak má být, než ho lidé, kvůli svým hříchům a nepoučitelnost opět ztratili, jak tomu už bylo mnohokrát. Macondo se tedy znovu změnilo v mytický symbol, město uprostřed pralesa, podobné tajemnému El Doradu, zlatému městu z dob conquistadorů.

Existuje kolektivně chápaný ztracený ráj v arabské kultuře? Jistě, je jím nepochybně právě poušť, často však jiná, než jakou ji my známe dnes. Vzpomíná se na ni v legendách a písních, vzpomíná se na dobu, kdy byla poušť zelená, plná bujné fauny a flóry.

¹¹³ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Sto roků samoty*. Vyd. 7., v EMG 3. Překlad Vladimír Medek. Praha: Odeon, 2006.

¹¹⁴ GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Všechna špína světa*. Vyd. 1. Překlad Vladimír Medek. V Praze: Odeon, 2006.

Šero zahaluje kraj a on začíná zpívat své žalmy. Je v nich bolestný stesk a touha po ztraceném ráji pouště, na který starci stále vzpomínají v těch dojemných legendách o dobách, kdy poušť byla zelenou zahradou s potoky a rodila se v ní zvířata a ptáci.¹¹⁵

...Všichni obyvatelé pouště už po tisíce generací žili pro tuto naději a svá tajemství ukládali do pradávných písní, sahajících až k té bolestné cestě, již počal náš první pán – praotec Adam.¹¹⁶

Lidé z pouště zpívali o nekonečném vyhnanství a o věčném toužení vrátit se ke kořenům všeho a tam, kde sídlí Bůh. Zpívali o vždy milosrdné oáze, oáze, oproti které je Fezzán jen bídný přelud. Oáza, která už neexistuje a která nikdy neexistovala.¹¹⁷

V povídkách Ibrāhīma al- Kūnī, například ve sbírce *Dīwān 'n-naṭr 'l-barri* a jiných narazíme na pojem, který s motivem ztraceného ráje v arabské literatuře pravděpodobně souvisí. Míním tím tajemnou a pradávnu vlast Wāw nacházející kdesi v poušti. Jméno Wāw se objevuje hned v několika povídkách, u některých dokonce figuruje přímo v názvu, avšak i přesto zůstává předena rouškou tajemství. Nejspíše se jedná o autorův zájem. Poskytuje nám jen velice málo informací a dává tak prostor čtenářově fantazii. Nejvíce se asi dozvídá v povídce *As-safar* (Cesta), ve které otec a syn putují pouští a toto místo hledají. Povídka je stejně jako povídka ze sbírky *Retamový keř* postavena především na dialogu, který ji dává rychlý spád a živý charakter. Chlapec se otce ptá, kam jdou a snaží se toho co nejvíce dozvědět. Otec mu však na jeho otázky odpovídá nejasně a čtenáři tak význam Wāw příliš neosvětlí a nechává tak na něm, co si za tento pojem dosadí.

Vyprávěj mi o Wāw!

¹¹⁵ *Svátek na zemi: moderní libyjské povídky*. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, s. 163.

¹¹⁶ *Ibid.* s. 163.

¹¹⁷ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. 1st pub. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, s. 68.

Wáw je ztracenou vlastí.

Ztracenou?

Ale to neznamená, že neotvírá své brány těm, kteří ho hledají. Pokud se zbavíš únavy a pokud vytrváš, najdeš ho.

A ty? Už jsi tam byl?

Jak bych ti to vysvětlil? Wáw je jedinečnou vlastí mezi všemi ostatními. Jsou tací, kteří ho nosí hluboko v srdci a jsou tací, kteří od něj upustili. A jsou také tací, kteří věnovali celý svůj život toužení po tomto místě.¹¹⁸

Ale neřekl jsi mi nic o Wáw! Babička říká, že je to vlast džinů.

Lidé z oáz nevidí v poušti nic jiného než džiny. A tvrdí také, že lidé z pouště jsou duchové, přízraky.

Babička říká, že Wáw neexistuje.

Pokud chceš patřit do pouště, babičce nenaslouchej.¹¹⁹

K motivu tajemné vlasti Wáw se vrátíme v kapitole věnované analýze pojmu *místo s tajemstvím a nositel paměti*.¹²⁰

Je však i jiný ztracený ráj, který na rozdíl od toho předchozího nesouvisí tolik s kolektivním vědomím společnosti a její pamětí, ale týká se přímo jednotlivců a jejich individuálních niterných vztahů k místům, které si vytvářejí. Mnozí z nás si ve svém srdci nosí svůj vlastní ztracený ráj, místo z dětství, které v nás zanechalo svoji nesmazatelnou stopu, které nás různým způsobem utváří a

¹¹⁸ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'al-barī*. Limassol: Dār 'at-tanwīr li'at-ṭibā'at wa'n-našr 1991, s. 10.

¹¹⁹ Ibid, s. 12.

¹²⁰ HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím?: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: KLP, 1994, s.10.

neopouští nás. V tomto případě se již nejedná o pouhý symbol, ale o místo zcela konkrétní a reálné, často samozřejmě idealizované. Místo je opět živeno vzpomínkami, které ho uchovávají stejné a nezměněné, v podobě, v které si ho pamatujeme. Jak už bylo zmíněno výše, poušť jako soukromý, individuální ztracený ráj funguje u řady současných arabských spisovatelů. I Ibrāhīm al-Kūnī mluví ve výše uvedené ukázce z jednoho ze svých interview o tom, jak byl jako dítě vyhnán z ráje, tím má na mysli libyjskou poušť, ve které se narodil.

3.3. Al-Kūnī a magický realismu: Ano, či ne

Magicko-realistické tendence se ve světové literatuře objevují od poloviny minulého století, do povědomí širší veřejnosti ale vstoupily až v době literárního boomu v šedesátých letech prostřednictvím děl latinskoamerických autorů, mezi kterými vynikl především kolumbijský spisovatel Gabriela García Márquez. Tento literární směr se ale samozřejmě neomezuje pouze na americký kontinent, pronikl do všech velkých světových literatur. Na tento jev upozorňují například Stephen Hart and Wen-chin Ouyang ve sborníku esejí *A Companion To Magical Realism*,¹²¹ jejichž pojítkem je právě magický realismus a jeho šíření jak v latinskoamerickém světě, tak ve zbylých koutech světa. I arabský literární prostor poskytl magickému realismu vhodnou půdu, ve které pevně zakořenil a dále se rozvíjí a roste. Můžeme ho rozdělit do dvou skupin. Magický realismus antropologický, který staví na historické, kulturní a sociální tradici různých kultur a pak magický realismus ontologický, který operuje s nadpřirozenými jevy, které jsou ryze univerzálního a nadčasového charakteru¹²².

¹²¹ HART, Stephen M a Wen-chin OUYANG. *A companion to magical realism*. Rochester, N.Y.: Tamesis, 2005.

¹²² Spindler, William. "Magic Realism: A Typology," *Forum for Modern Language Studies*, 29 No. 1 (Jan 1993), 75-85.

Arabských autorů, které bychom mohli zařadit do magicko realistického směru je více, jmenujme například Iráčana Hasana Blāsim¹²³, kterým se zabývá diplomová práce Pamelý Klasové¹²⁴, saudskou autorku Radžu´ ´Álim¹²⁵ nebo kurdského autora Salīm Barakāt¹²⁶. Za nejvýznamnějšího představitele magického realismu v arabském světě ale bývá v literatuře označován Ibrāhīm al-Kūnī, na jehož tvorbu se tato práce zaměřuje. Al-Kūnī je představitelem jak antropologického tak ontologického směru, zabývá se totiž jak mytičností v pouštním prostředí, které reprezentuje ve své podstatě univerzální a všelidské hodnoty, tak působením člověka a lidského společenství v kontextu tohoto specifického prostředí.

Literární vědec Sabrī Hāfiz ve své práci *The Novel of the Desert, Poetics of Space and Dialectics of Freedom*¹²⁷ explicitně říká, že „Al-Kūnī svým otevřením pouštního světa poskytl arabské literatuře magický realismus podobný tomu latinskoamerickému, ale zároveň unikátní, specifický a naprosto jiný.“

¹²³ Hasana Blāsim je irácký režisér a arabsky píšící spisovatel narozený v roce 1973, který však momentálně žije ve Finsku. V exilu žije kvůli problémům, do kterých se dostal natočením filmu *Wounded Camera* v kurdských oblastech na severu Iráku. Jeho filmy *Blank Mud* (1997) a *Gardenia* (1996) byly na filmovém festivalu Irácké umělecké akademie vyhlášeny nejlepšími filmy. Pozornost čtenářů v poslední době upoutala jeho sbírka povídek *Mağnūn Sāḥat al-Hurrīja* (Šílený muž z náměstí Svobody), která je hodnocena jako první podstatné literární dílo o válce v Iráku napsané iráckým autorem.

¹²⁴ Obhájena v červnu 2012.

¹²⁵ Radžu´ ´Álim se narodila v roce 1970 v Mekce. Svým literárním stylem, ve kterém mísí moderní styl psaní zpracovávající tradiční témata si vydobyla unikátní místo mezi autory. Píše jak romány, ta divadelní hry. Některé z jejích knih byly zakázány, stejně jako její ložská účast na Světu knihy 2011 v Praze. V současné době žije střídavě ve Francii a v Saudské Arábii.

¹²⁶ Salīm Barakāt je kurdský spisovatel narozený v roce 1950. Mezi jeho nejznámější díla patří *Fuqahá´ aẓ-ẓalām* (Mudrci temnoty, 1985), *Arwāḥ handasīja* (Geometričtí duchové, 1987), *Muʿskarāt al-abad* (Tábory věčnosti, 1993). Ve svých dílech spojuje líčení současného života Kurdů v oblasti syrsko-tureckého pohraničí s výjevy s kurdské mytologie.

¹²⁷ HAFEZ, Sabri. *'The Novel of the Desert, Poetics of Space and Dialectics of Freedom.'* In: HALLAQ, Boutros, Robin OSTLE a Stefan WILD. *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*. Paris: Presses Sorbonne nouvelle, 2002, s. 238.

Stejně jako latinskoamerický magický realismus, i ten arabský je typický využitím silného literárního přírodního prostředí, které představuje nejvhodnější pole pro tento způsob zachycování dějů skutečných či neskutečných. Oním přírodním prostředím je samozřejmě poušť, středobod a centrální téma al-Kūnī tvorby.

Ona zmiňovaná odlišnost je dána specifícností a charakterem pouštního prostředí, které ovlivňuje i způsob vnímání reálného a magického, tedy vnímání dvou protikladných principů, které se ale ve světě magického realismu střetávají, prolínají a prostupují. Literární kritik Eissa pak popisuje hlavní rys al-Kūnīho magického realismu jako splynutí člověka a pouštního prostředí v jednotný celek, čehož dosahuje smazáním, odstraněním hranic mezi osobou a tím, co jí obklopuje, prostředím či místem.¹²⁸

O tom, zda je použití termínu magický realismus v arabské literatuře vhodné, panují stále spekulace. Diskutuje se i o tom, zda je možné zařadit al-Kūnīho mezi magické realisty. Oproti tvrzení Sabrīho Hāfize či Eissa, a dalších, vystupují jiní kritici a literární vědci, kteří mají proti označení al-Kūnīho za magického realistu četné výhrady. Jedním příkladem za všechny může být Ronald Judy, který se k této problematice vyjádřil ve své přednášce s názvem *What about Magical Realism in the Recent Arabic Novel?* pronesené 26. října 2006 na konferenci *African Novel and the Politics of Form* na univerzitě v Pittsburghu. Judy mimo jiné polemizuje se Stefanem Sperlem a vyčítá mu, mimo jiné, že navzdory tvrzení, že magický realismus není pouze latinskoamerická záležitost, zařazuje do svého sborníku obsahujícího 24 esejí pouze 7 autorů z jiných koutů světa. Dodává také, že jeho argumenty, které přednáší na obhajobu al-Kūnīho magického realismu, jsou vystavěny pouze jeho vlastním

¹²⁸ HART, Stephen M a Wen-chin OUYANG. *A companion to magical realism*. Rochester, N.Y.: Tamesis, 2005, s. 238.

čtením a zamyšlením se nad románem Al-Hūsuf¹²⁹ a názory literárního kritika Sabrīho Hāfize, zmíněného výše.

Judy dále dodává, že Hāfiz se při svém rozboru al-Kūnīho děl příliš rychle „chytil“ hypotézy magicko realistických tendencí.¹³⁰

I Judy ovšem ve své přednášce uvádí argumenty, které by se mu daly jednoduše vytknout, jedná se hlavně o moment objevující se téměř v samém závěru. Judy říká, že magický realismus jasně staví na konfliktu a střetech mezi kulturami a soužitím různých ras.¹³¹

Nejednotnost názorů je logickým důsledkem toho, jak široký a mohutný je magicko realistický proud, který svou pestrostí více než znesnadňuje jeho přesnou definici a pevné vymezení. Jak je možné, že si jeden proud najde své zastánce a tvůrce na tolika různých místech? Vždyť ani na samotnou otázku Co

¹²⁹ „Na konci nezbyvá, než se spolehnout na Sperlovo pochopení Al-Hūsuf opírající se o Hāfezovo tvrzení, že al-Kūnī vytváří a používá nový arabský magický realismus. Mohli bychom se ptát, zda je ruka, která uchopí harpunu, dostatečně silná na to, aby dokázala hodit tak, aby lapila bestii. Toto všechno pak podněcuje otázku: Co je myšleno magickým realismem právě v tomto případě?“ viz. Ronald Judy. *What about Magical Realism in the Recent Arabic Novel?*

¹³⁰ „Al-Kūnī nejprve nepředpokládá poušť jako alternativu k modernu, ale s nostalgií a romantikou s ní zachází jako se ztraceným rájem. Poprvé ji umísťuje na kognitivní mapu arabského zájmu jako plodný svět lidské zkušenosti, který dodává arabské kultuře na nové dimenzi a rozměru. Je to skutečně dílo Ibrāhīma al-Kūnī, které s pompou uvedlo pouštní literaturu a vytvarovalo jejímu narativnímu světu skryté tendence, hodnoty a vize. Poušť interpretuje jako šťastné místo: otevřené a intimní, ale zároveň mystické, nebezpečné a neznámé. Její bohatý a autonomní svět má integritu, vnitřní sepletí a vitálnost., není ani závislá na modernitě, stejně tak není životaschopná pouze jako dávno minulé archetypální prostředí. Je to propracovaný ekologický systém, který byl i přes rozpory a konflikty obdařen další, kosmickou dimenzí. viz. Ronald Judy. *What about Magical Realism in the Recent Arabic Novel?*

¹³¹ „Jelikož nevěděl, jak toto všechno pojmenovat a označit, uchýlil se Sabrī příliš brzy k hypotéze magického realismu, aby pak zase za chvíli ustoupil od této teorie tím, že řekl, že je to tak a zároveň, že to tak není. Není tu žádný mestizaje, není tu žádný člověk z Nového světa, který by dobyl přírodu a popsal tak všechny možnosti. Místo toho jsou zde zobrazeny nekonečné možnosti lidstva na světě, a to v ryze materiálním smyslu slova.“ viz. Ronald Judy. *What about Magical Realism in the Recent Arabic Novel?*

je vlastně magický realismus? Není snadné odpovědět, a to si ji položili mnozí. Například Valbuena Briones označuje magický realismus za univerzální tendenci, která je vlastní lidskému bytí.¹³²

Arabský magický realismus odpovídá tomu, jak ho definoval Tzvetan Todorov v Úvodu do fantastické prózy. Ten za jeden z jeho možných projevů považuje i sféru ryzího podivuhodna. Dílo podle něj nemusí obsahovat vyloženě magické prvky, stačí, když svou atmosférou vyvolává tajemný dojem.¹³³

Charakteristický rys arabského magického realismu stojí na velké důležitosti toho, že mezi lidmi z pouště funguje víra v magičnost a mytičnost každodenních procesů v poušti, které jsou svoji podstatou magické až neskutečné, ovšem svým opakováním a tím, že jsou neoddělitelnou součástí života v poušti a toho, jak v ní veškeré procesy fungují, existují a jak se navzájem doplňují, se tyto magické jevy a události mění v reálné. Tajemné události provázejí každodenní život lidí v poušti a stávají se tak jeho kompaktní součástí. Pokud nás takové jevy obklopují neustále, přestáváme se jim divit a začneme je chápat jako něco zcela běžného. Obyvatelé Maconda Gabriela Garcíi Márqueze si na magické a zázračné věci a jevy odehrávající se v jejich okolí nezvykli, protože by je obklopovaly denně, ale protože k nim tak prostě přistupují. Občas se dějí a nikdo se nad tím nepozastavuje. O to zvláštnější a vzbuzující podiv je to, že magické jevy a události se dějí, jakoby se nic nestalo, a naopak zcela všední věci, jako je například led, dokážou způsobit, že je celá vesnice „na nohou“.

Důležitou roli v al-Kūnīho díle hraje mýtus a mytické děje a procesy, které přímo souvisejí s magicko realistickým viděním světa. Hranice mezi jevem reálným a magickým prakticky boří a mýtus a mytické jevy zasahují do všech sfér života. Pojetí mýtu u Ibrāhīm al- Kūnī bych se nebála označit za jungovské.

¹³² In: HART, Stephen M a Wen-chin OUYANG. *A companion to magical realism*. Rochester, N.Y.: Tamesis, 2005, s. 248.

¹³³ TODOROV, Tzvetan. *Úvod do fantastické literatury: kapitoly z literární topologie*. 1. české vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2010

Carl Gustav Jung se k funkci mýtů v literární tvorbě vyjadřuje například ve svém životopise *Vzpomínky, sny, myšlenky*. Je přesvědčený o tom, že mýty hrají nesmírně důležitou roli v našich životech, Přímou říká: „*Odřízněte člověka od zprostředkujícího světa mytické imaginace a jeho mysl se stane obětí doktrinářské rigidity*“.¹³⁴ Mytologické motivy mají podle Jungu uklidňující moc nad nevyrovanou myslí, ve které vědomí a nevědomí nefungují vzájemně tak, jak by měli. Al-Kūnīho zobrazení mýtu odpovídá jungovskému pohledu na věc, mnoho symbolů a obrazů v jeho románech a povídkách nepřímo vycházejí z toho, co Jung označuje za archetypy.

Otázku arabského magického realismu ponechme jako otevřený problém postavený na řadě někdy velmi nesourodých názorů. Panující rozdíly mezi arabským a hispánským světem mají logickou příčinu v odlišné povaze magického realismu vlastní dané oblasti. Zároveň je však nezbytné vyzdvihnout, že i přes to všechno převažují společné prvky a rysy tohoto uměleckého směru, jehož legitimita je nezpochybnitelná.

3.4. Místo s tajemstvím

V úvodu této práce jsem položila otázku, zda je možné považovat poušť za místo s tajemstvím a za nositele paměti. Daniela Hodrová tvrdí, že místem s tajemstvím může být jakékoli místo, ač zároveň dodává, že jsou samozřejmě místa, která k této funkci jakožto literární struktury, přímo vybízí. Vytyčila několik podmínek pro to, aby mohlo být místo označeno tímto pojmem. Jedná se v první řadě o to, že struktura míst obsahuje prvky labyrintu.¹³⁵ Důležitými motivy je pak cesta a průchod místem s tajemstvím. Tuto podmínku pouštní prostředí obecně splňuje. Hrdinové povídek Ibrāhīma al-Kūnī často vstupují do pouště s intencí podniknout mystickou cestu za cílem, který je vědomě známý

¹³⁴ JUNG, Carl Gustav. *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G. Junga*. Vyd. 1. Překlad Karel Plocek. V Brně: Atlantis, 1998, s.

¹³⁵ HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím?: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: KLP, 1994, s.12.

nebo neznámý. Uḥajjad cestuje pouští se svým velbloudem a svůj cíl si hledá, ale nenachází ho.

Otec a syn se ve stejnojmenné povídce vydávají na lov. Lov může být považován za něco zcela prozaického, v tomto příběhu je však obohacen o další význam. Cestu otce a syna za lovem gazel lze chápat jako magickou cestu zasvěcení. Otec synovi předává staletou moudrost zděděnou od svých předků. Neučí ho pouze správně střílet a připravovat si v poušti jídlo, ale učí ho úctě, kterou má chovat k ostatním živým tvorům. Chlapec tedy na začátku vstupuje do labyrintu, ve kterém bloudí a i vinou nešťastných událostí, tedy smrt otce v závěru povídky, se s bolestí v srdci stává mužem a přijímá tíhu, kterou to sebou nese. Symbolem této nové odpovědnosti je matka, čekající na jejich návrat s hrozným tušením tragického konce.

Mytickou cestu bloudících podstupují i další postavy či dokonce kmeny i v dalších povídkách Ibrāhīm al-Kūnīho. Jejich cílem je legendární město Wāw, jehož symbolický význam zůstává zahalen tajemstvím. Věnovali jsme se mu už v kapitole zabývající se obrazem ztraceného ráje a jeho symbolikou. Představuje snad návrat ke kořenům, pradávné město, ze kterého lidstvo vzešlo a do kterého se vrací? Možná, Pravděpodobněji se však jedná o univerzální symbol cíle, světlo na konci labyrintu, ve kterém lidé z pouště bloudí a hledají.

Motiv cesty najdeme i v dalších al-Kūnīho povídkách a nejen v nich, Za všechny jmenujme třeba již zmíněné Muže na slunci Ghassána Kanafáního. Uprchlíci musí v povídce podniknout náročnou a nebezpečnou cestu pouští s touhou dosáhnout lepšího života. Riskují však vše, smrt číhající na každém kroku je ovšem nenechá vždy projít a nenechá se ošálit.

Hodrová však mimo té podmínky, že by místo s tajemstvím mělo v sobě nést charakter labyrintu, upozorňuje na další výrazný rys, který se však již s tím, jak funguje poušť jako literární prostředí ve zkoumaných povídkách, neslučuje. Místo s tajemstvím je podle ní *místem individuální lidské zkušenosti, dialog nebo*

*profánní blábol je vystřídán monologem, posvátným blábolem, samomluvou v nitru, mlčením.*¹³⁶ Na povrch vystupuje individuálnost místa s tajemství a jeho vnímání. Pouštní prostředí však tímto způsobem pokaždé nefunguje. Pokud se blíže podíváme na některé ze zkoumaných povídek, objevíme, že poušť sice hraje roli jako místo individuální lidské zkušenosti ryze niterného charakteru, například tedy hledání sebe sama, vlastního já a dalších existenciálních motivů, zároveň však odpovídá době, ve které se příběh odehrává. Prostor, který al-Kūnī ale i jiní autoři vytváří, je sice do jisté míry individuální, zároveň však respektuje žánr a hlavně dobu, ve které autor žije, vnímá a tvoří. Poušť jako prostor souvisí s tím, co nazýváme pamětí lidského rodu. Tímto se zároveň stává místem kolektivním, protože v sobě zahrnuje a uchovává určité nadindividuální mimo literární zkušenosti, zkušenosti lidského rodu.¹³⁷

3.4.1. Místo s pamětí

Ačkoliv sice geografické typy pouště nerespektují hranice států, které jsou z hlediska věčnosti pouště jevem naprosto novým a zbytečným, vnímání pouště a vztah a přístup k ní se také liší dle jednotlivých národů, odráží historický a společenský vývoj jeho lidu a jeho specifické vlastnosti a charakter. Libyjská poušť je jedinečná z hlediska kmenového uspořádání, tedy toho, že poušť je po staletí skutečně živá a obydlená. Oproti tomu můžeme do kontrastu postavit situaci v sousedním Egyptě. Jakoby současní Egyptané částečně převzali, i přes arabský impakt, přístup k poušti od starých Egyptanů, kteří soustředili veškerou svou pozornost na zelené oblasti vhodné k zemědělství rozkládající se podél Nilu, a poušť vnímali jen jako nepřátelské místo obestřené tajemstvím spojené se světem mrtvých.¹³⁸ I přes tento přístup představuje egyptská poušť, stejně jako ta

¹³⁶ HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím?: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: KLP, 1994, s.12.

¹³⁷ ONDRÁŠ, František. *Obraz starého Egypta v moderní egyptské próze: (dva literární návraty)*. Vyd. 1. Praha: Český egyptologický ústav Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, 2008, s.27.

¹³⁸ viz. např. VERNER, Miroslav, Ladislav BAREŠ a Břetislav VACHALA. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1997, 487 s. ISBN 80-718-4446-2.

libyjská, místo, ve kterém se nacházejí nespočetné památky minulých civilizací, většinou ale spojeny s kultem smrti. Poušť díky nim přestává být jen přírodní krajinou, ale stává se místem, ve kterém zanechal člověk svou stopu. Poušť, němý svědek běhu dějin, se mění v místo s pamětí.

*Sahara byla svědkem všeho.*¹³⁹

Další specifikum egyptské pouště spočívá ve velice ostrém přechodu mezi pouští a zemědělskými oblastmi nilského údolí. Tento přechod je jasně viditelný na kterékoli mapě Egypta. V žádné jiné zemi nenarazíme na tak výrazný a mohutný zelený pás zúrodněné krajiny ležící hned vedle vyprahlých pouštních oblastí, aniž by zde byl onen pozvolný přechod, který by kontrast



Obrázek 6 -Saqqára (archiv autorky)

zmírnil. Možná i to je důvod, proč už staří Egyptané vnímali poušť jako něco tak cizího a jiného, vždyť nemohlo být odlišnějšího místa od toho, ve kterém žili a pracovali. Libyjská poušť takto jasné kontrasty nemá, ač druhy pouštních krajin se mění a střídají.

Nabízí se otázka, jestli památky z faraonských dob v egyptské poušti a rozvaliny římských chrámů v poušti libyjské značí definitivní proniknutí člověka do pouště a její podmanění. Způsobil člověk v poušti výraznou změnu a demonstroval tak svoji převahu a nadřazenost nad přírodním prostředím? A není tomu spíše tak, že člověk sice může zanechat v poušti svoji stopu, ale o její nesmazatelnosti můžeme jistě pochybovat. Na paměti nám jistě vytanou staroegyptské chrámy, které už několik staletí po pádu staroegyptské civilizace

¹³⁹ AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-mağūs*. Benghází: Dār 'al-kutub 'al-watanīja 1991, s.111.

zapadávají pískem, sloupy se bortí, barvy maleb blednou a badatelé, kteří po památkách pátrají, musí zanořit do písku lopaty a rýče a stopy existence lidské civilizace doslova na „rukou a na kolenou“ vyhrabat z písku. Není toto snad dostatečný důkaz toho, kdo je silnější?

Závěr

Jak již bylo zmíněno, téma obrazu pouště v moderní arabské povídce nabízí různé možnosti zpracování. Prolíná se v něm několik oblastí zahrnující přírodní vědy, religionistiku, kulturní historii či literární vědu. Všechny těchto oblastí jsme se také v této práci dotkli.

Osvětlili jsme si také, proč je poušť tak výrazným a věčným zdrojem inspirace. Hodnoty, které v sobě zahrnuje, nejsou pouze poplatné době, místu a času, ale jsou univerzální, všelidské a blízké všem, kteří hledají odpovědi na existenciální otázky a smysl bytí. Nevztahují se pouze k libyjskému, egyptskému nebo třeba saudskému prostředí. A to je právě důvod, díky kterému mohou díla zpracovávající tuto tematiku oslovit čtenáře ze všech koutů světa. Hlavním myšlenkám a sdělením může totiž porozumět každý, nezávisle na prostředí, ze kterého vzešel.

Autor, kterému jsme se v práci nejvíce věnovali, Ibrāhīm al-Kūnī, se sice narodil uprostřed libyjské pouště, momentálně však žije ve Švýcarsku, které si oblíbil právě kvůli švýcarskému přístupu k přírodě, o kterém říká, že ho „zasáhl jako druh poezie, nebo řekněme způsob súfijské lásky, mystické lásky“.¹⁴⁰ Stejně jako mnoho dalších arabských autorů, kteří pobývají mimo svoji domovinu v zahraničí, zpracovává al-Kūnī tematiku pouště a s určitým sentimentem a zobrazuje život beduínských kmenů, který je sice tvrdý, ale zároveň je to ten skutečný život, který má v sobě čistotu, vznešenost a opravdové hodnoty. Jeho pohled je ovlivněn také tím, že o poušti sice píše z pozice dospělého muže, ale na základě vzpomínek chlapce. Od svého prostředí je totiž odtržen už mnoho let. Možná, že je to právě tato neobvyklá kombinace postojů, která dělá z jeho stylu jedinečný.

Ač je poušť prostředí, které je ze své podstaty konzervativní, nedokáže se ubránit okolním vlivům. Vetřelců, vstupujících do pouště a navždy měnící tamní

odvěký a zaběhnutý řád, je mnoho. Navzájem je pojí síť vztahů, a jsou pevně provázáni. Objevení ropy je jedním z lákadel, které člověka do pouště přivábí. Člověk do ní vstoupí a přivádí s sebou moderní techniku, která mu nejen pomůže ropu ze země dobýt, ale zároveň přináší i nové hodnoty, pohledy na svět a životní postoje. A i tyto postoje můžeme, v přeneseném slova smyslu, označit za vetřelce, protože mohou přímo zasáhnout a ovlivnit lidi v poušti žijící.

Poušť má bohatou minulost, některé její oblasti jsou doslova posety památkami dávno zaniklých civilizací, ať už mluvíme o zborcených chrámech nebo jeskynních malbách. Poušť má však zároveň i bohatou přítomnost, je to místo, kde jsou mnohé tradice jinde zaniklé stále živé a vzhledem k okolním vlivům se stále vyvíjí a obohacují o tradice nové. Poušť je místo, ve kterém dokáží společně existovat pohanské tradice obohacené o islámské hodnoty a súfijskou mystiku. Toto na první pohled nesourodé spojení funguje naprosto přirozeně a volně, přitom jinde by se to zdálo naprosto nemožné.

Z hlediska budoucího výzkumu nabízí poušť jakožto literární prostředí široké pole možností. Kromě povídky by hlubší prozkoumání zasloužila i oblast románu či poezie. Poušť je pro řadu autorů stále lákavější, ať už pouze jako působivá přírodní kulisa nebo přímo jako literární prostředí aktivně zasahující do příběhu a ovlivňující běh událostí. Můžeme předpokládat, že tato obliba pouště bude u současných autorů stále častější, a to i vzhledem k tomu, že lidské tendence vrácení se ke kořenům v dnešní složité době stále sílí a s největší pravděpodobností bude sílit i do budoucna.

Seznam použité literatury

AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Gold dust*. 1st pub. Překlad Elliott Colla. Cairo: American University in Cairo Press, 2008, 171 s. Modern Arabic literature. ISBN 978-977-416-143-8.

AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Al-mağūs*. Bēghází: Dār 'l-kutubi 'l-watanīja 1991, 458 s.

AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. Translated by William M. *The seven veils of Seth: a modern Arabic novel from Libya*. 1. edition. Reading: Garnet, 2008. ISBN 18-596-4202-0.

AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Šağaratu'r-ratam (povídky)*. Limassol: Dār 't-tanwīr li't-ṭibā'at wa'n-našr 1986, 232 s.

AL-KŪNĪ, Ibrāhīm. *Dīwān 'n-naṭr 'l-barrī*. Limassol: Dār 't-tanwīr li't-ṭibā'at wa'n-našr 1991, 248 s.

AL-ŠAJCH, Hanān. *Misku 'l-ghazāl*. Bejrút: Dār 'l-ādāb 1996, 252 s.

BACHELARD, Gaston. *Poetika prostoru: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Překlad Josef Hrdlička. Praha: Malvern, 2009, 245 s. Limes. ISBN 978-808-6702-612.

BACHELARD, Gaston. *Poetika snění: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: Malvern, 2010, 229 s. Limes. ISBN 978-80-86702-71-1.

BENOIST, Luc. *Znaky, symboly a mýty*. 1. vyd. Překlad Zdeněk Hrbata. Praha: Victoria Publishing, 1995, 122 s. Vědět víc (Victoria Publishing). ISBN 80-858-6549-1.

GALLEGOS, Rómulo. Doña Barbara. [3. vyd., v Odeonu 1.]. Praha: Odeon, 1971, 292 s.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Sto roků samoty*. Vyd. 7., v EMG 3. Překlad Vladimír Medek. Praha: Odeon, 2006, 318 s. ISBN 80-207-1215-1.

HAFEZ, Sabrī. *'The Novel of the Desert, Poetics of Space and Dialectics of Freedom.'* In: HALLAQ, Boutros, Robin OSTLE a Stefan WILD. *La poétique de l'espace dans la littérature arabe moderne*. Paris: Presses Sorbonne nouvelle, 2002, 218 p. ISBN 28-785-4238-X.

HART, Stephen M a Wen-chin OUYANG. *A companion to magical realism*. Rochester, N.Y.: Tamesis, 2005, vii, 293 p. ISBN 18-556-6120-9.

HODROVÁ, Daniela. *Mista s tajemstvím?: kapitoly z literární topologie*. Vyd. 1. Praha: KLP, 1994, 211 p., [12] p. of plates. ISBN 80-859-1703-3.

HRABÁK, Josef. *Poetika*. Vyd. 2. Praha: Československý spisovatel, 1977, 361 s.

HUTCHINS, Ibrahim al-Koni. Transl. by William M. *Anubis: a desert novel*. Cairo [u.a.]: The American Univ. in Cairo Press, 2005. ISBN 97-742-4887-2.

IBN CHALDŪN, Abū Zajd ar-Rahmān Ibn Muhammad. *Čas království a říší: Muqqadima (Úvod do historie)*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1972, 529, [1] s.

JUDY, Ronald. „*What about magical realism in the recent arabic novel?*“ předneseno 26.října 2006 na konferenci African Novel and the Politics of Form, University of Pittsburg.

JUNG, Carl Gustav. *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G. Junga*. Vyd. 1. Překlad Karel Plocek. V Brně: Atlantis, 1998, 395 s., [16] s. obr. příl. ISBN 80-710-8178-7.

KANAFĀNĪ, Ghassán. *Muži na slunci a jiné povídky*, Vybral a z arabštiny přel. A doslovem opatřil Ivan Hrbek. Praha: Svoboda, 1982, 212 s.

MUNĪF, ʿAbd ar-Rahmān. *An-nihājāt*. 3. vydání. Muʿassasa ʿl-ʿarabīja liʿd-dirāsāt wa ʿn-našr, 1994. s. 164.

OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Vyd. 1. Brno: Atlantis, 1995, 386 s. ISBN 80-710-8109-4.

ONDRÁŠ, František a kol. *Antologie moderních arabských povídek*. Praha: Setoutbooks.cz, 2011, 164 s. Edice moderní arabské prózy. ISBN 978-808-6277-721.

ONDRÁŠ, František. *Obraz starého Egypta v moderní egyptské próze: (dva literární návraty)*. Vyd. 1. Praha: Český egyptologický ústav Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, 2008, 159 s. ISBN 978-80-7308-250-5.

PETRÁČEK, Karel. *Básníci pouště: Arabská poetika devíti století*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1977, 204 s.

SAKKŪT, Ḥamdī. *The Arabic Novel, Volume One*, Cairo: The American University in Cairo Press 2000, ISBN 97-742-4502-4

SARMIENTO, Domingo Faustino a Roberto YAHNI. *Facundo: civilización y barbarie*. Madrid: Cátedra, c1990, 457 p. ISBN 84-376-0933-X

SPINDLER, William. "Magic Realism: A Typology," *Forum for Modern Language Studies*, 29 No. 1 (Jan 1993), 75-85.

Svátek na zemi: moderní libyjské povídky. Překlad Jaromír Hajský. Praha: Dar Ibn Rushd, 2003, 172 s. ISBN 80-861-4941-2.

TODOROV, Tzvetan, [přeložili Jiří Pelán a Libuše VALENTOVÁ a Ediční poznámku a doslov napsal Jiří PELÁN]. *Poetika prózy*. Vyd. 1. Praha: Triáda, 2000. ISBN 80-861-3827-5.

TODOROV, Tzvetan. *Úvod do fantastické literatury: kapitoly z literární topologie*. 1. české vyd. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2010, 186 s. Limes. ISBN 978-802-4616-766

VALENTOVÁ, Libuše a Jiří NAŠINEC. *Balada Minorita v českých překladech*. 1. Vydání. Praha: Česko–rumunská společnost, 2006, 43 s. ISBN 80-902947-9-0

VERNER, Miroslav, Ladislav BAREŠ a Břetislav VACHALA. *Ilustrovaná encyklopedie starého Egypta*. Vyd. 1. Praha: Karolinum, 1997, 487 s. ISBN 80-718-4446-2.

ZAMAROVSKÝ, Vojtěch. *Bohové a králové starého Egypta*. 3., upr. vyd. Praha: Brána, 2005, 360 s. ISBN 80-724-3267-2.

Seznam obrázků

Obrázek 1 - marocká poušť (archiv autorky)

Obrázek 2 - marocká poušť (archiv autorky)

Obrázek 3 - egyptská oáza (archiv autorky)

Obrázek 4 - Anubis In: http://cs.wikipedia.org/wiki/Soubor:Anubis_standing.svg

Obrázek 5 - znamení bohyně Tanit In: <http://it.wikipedia.org/wiki/File:Tanit-Symbol.svg>

Obrázek 6 -Saqqára (archiv autorky)